DER STAMM CH N N
IM SPRACHGEBRAUCH
DES ALTEN TESTAMENTS

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung
des Grades eines Doktors der Theologie
bei der Kirchlichen Hochschule Berlin

vorgelegt von

Karl Wilhelm Neubauer

aus

Theben a. D.

DER STAMM CH N N IM SPRACHGEBRAUCH DES ALTEN TESTAMENTS

Inaugural - Dissertation

zur Erlangung
des Grades eines Doktors der Theologie
bei der Kirchlichen Hochschule Berlin

vorgelegt von

Karl Wilhelm Neubauer

aus

Theben a. D.

Gedruckt mit Genehmigung der Kirchlichen Hochschule Berlin

Rektor: Prof. Dr. Martin Fischer D. D.
Berichterstatter: Prof. Dr. Fritz Maass
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Rudolf Smend
Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1964

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

Diese Arbeit sollte ursprünglich das Begriffspaar ch n n und r ch m behandeln. Im Lauf der Untersuchung stellte sich jedoch eine Beschränkung nur auf ch n n als notwendig heraus. Auf r ch m konnte nur nebenbei an manchen Orten eingegangen werden.

Aus technischen Gründen wurde auf die Punktation im Hebräischen verzichtet. Nur in Zweifelsfällen, bei denen die Beweisführung eine bestimmte Punktation voraussetzt, wurden die zur eindeutigen Festlegung erforderlichen Zeichen gesetzt. Die wenigen benutzten Abkürzungen sind im Literaturverzeichnis an entsprechender Stelle vermerkt.

Die Anregung zu dieser Arbeit erhielt ich von Prof. Dr. Fritz Maass. Ich möchte ihm auch an dieser Stelle für freundliche Anteilnahme, Rat und Förderung herzlich danken.

Mein besonderer Dank gilt meiner Mutter, die mit unermüdlicher Geduld die finanzielle Last meines Studiums auf sich nahm und so auch die Entstehung dieser Arbeit ermöglicht hat. Für einen Druckkostenzuschuß bedanke ich mich bei der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Berlin, November 1964 Karl Wilhelm Neubauer

Vorbemerkungen.

Mindestens das Substantiv ch e n hat in der Dogmatik eine gewisse Rolle gespielt. Mit Berufung auf Ex. 33,12 "et saepe alias" geht Melanchthon für seinen Gnadenbegriff philologisch von ch e n aus[1]. Er versteht ch e n als favor[2] und beschreibt favor genauer als "dei benevolentia erga nos seu voluntas dei miserta nostri"[2]. Melanchthon vergleicht die gratia (= favor) mit der Gunst, die Julius Cäsar Curio entgegenbrachte[3]. Von dieser philologischen Betrachtung von ch e n durch Melanchthon bis zur Dissertation von N. Glueck über ch e s e d (1927) wurde der Stamm ch n n nicht weiter untersucht. Man sah den Stamm unangefochten in der Bedeutung "Gunst", freie "Gnade, gnädig sein" usw.[4] Erst die Diskussion um ch e s e d , von Glueck entfacht, brachte in ihrem Gefolge spezielle Beschäftigung auch mit ch e n . Schon die erste Wiederaufnahme dieses Themas durch Lofthouse, 1933, stellte der Behandlung von ch e s e d die Erörterung von ch e n voran, mit dem Ergebnis: "It is clear that the action passes from the superior to the inferior; whether the superior is a conqueror, an angel, or God himself; and that whatever its character, it cannot be enforced or claimed"[5] (eigene Unterstreichung). Dem schliessen sich Eichrodt[6] (1. Auflage 1933) und Vriezen[7] in ihren Theologien an. Ganz extrem drückt sich Manson aus (1939): "It [ch e n] occurs mostly in the phrase 'to find favour' and therefore scarcely take us beyond the circle of an Oriental sultan's court where suppliants wait for concessions from the monarch's will"[8]. Auch H.W. Robinson setzt im Zusammenhang von ch e s e d und ch e n auseinander: "The less important term, ch e n , denotes the gracefulness of beauty (...) and so the 'favour' it excites..."[9]. Fast wörtlich gleich wie Lofthouse formuliert N.H. Snaith: "There is not the slightest obligation on the part of the superior to show his ch e n . ..... The suppliant has not the slightest claim, nor is he in the position to do anything to enforce his claim beyond the actual petition itself"[10]. In den letzten Jahren wurde der Stamm ch n n immer häufiger in Aufsätzen behandelt; so erschienen allein

zwischen 1950 und 1960 drei Aufsätze darüber: 1958 von Ap-Thomas[11] und 1960 von E.E. Flack[12] mit ähnlichen Ergebnissen wie Lofthouse; nur W.L. Reed differenziert von Lofthouse, indem er das Verhältnis Höherer-Niederer nicht als durchgängig bei ch e n akzeptiert und ch e n als "good will" ch e s e d zugrundelegt. Auch C.R. Smith[13] stimmt in seiner Untersuchungsreihe "Doctrine of Grace" den Ergebnissen von Lofthouse zu.

Wir sehen also eine seltene Übereinstimmung der Gelehrten in dieser Frage im Sinn der von Lofthouse bestimmten Bedeutung des Substantivs ch e n als "freie, unverdiente Gunst", "Gnade", eines Überlegenen einem Unterlegenen gegenüber. Aus dieser Linie tritt nur Stoebe hervor, der sich in einer neuen, umfassenden Arbeit über ch e s e d auch mit ch e n beschäftigt[14]. Er überspringt die von Lofthouse gesetzte Schranke, die von fast allen Forschern in dieser Frage beibehalten wurde, indem er als charakteristische Bedeutung des Stammes ch n n zwar den Erweis eines Höheren an einen Niedereren sieht, bei dem aber der Empfänger des ch e n genauso wie der Geber im Blickpunkt steht, d.h., einen entscheidenden Einfluß auf die Auslösung des ch e n hat; aber auch Stoebe beläßt die eigentliche Entscheidung dem Willen des Gebers. Mit den genannten Arbeiten werden wir uns unten an entsprechender Stelle auseinanderzusetzen haben.

Hier soll nun - unter besonderer Berücksichtigung der Anregungen Stoebes - in einer genaueren Untersuchung den Vorstellungen nachgegangen werden, die hinter dem Stamm ch n n im AT stehen.

Wir wollen zunächst versuchen, aus der Vielfalt der Anwendungen von ch e n usw. im menschlich-profanen Bereich andeutungsweise wenigstens die grundlegende Richtung zu bekommen, in der das Verständnis von ch n n vielleicht auch im theologischen Denken des AT gesucht werden kann. Nun sieht Stoebe gerade in einem solchen Verfahren einen entscheidenden methodologischen Fehler in der Glueck'schen

Arbeit über ch e s e d , "weil am Anfang der völkischen Geschichte Israels ein religiöses Erlebnis, eine besondere Tat Gottes [stehe], die von vornherein eine Situation schafft, die von der Situation der Menschen untereinander wesentlich verschieden ist[15]". Wenn Stoebe bei ch e s e d nicht gerade an solche Bereiche denkt, wie sie R. Otto mit dem mysterium tremendum o.ä. kennzeichnet[16] (- nämlich das allem Menschlichen gegenüber "Artbesondere"[17] -), so ist eine durch solch "eine besondere Tat Gottes" entstandene theologische Sprache doch kaum anders entstanden als dadurch, daß man das neugewonnene Gottesverhältnis durch Übertragung von aus dem profanen Bereich bekannten Begriffen sprachlich zu bestimmen und auszudrücken versuchte. So wird man im großen ganzen doch Köhlers Faustregel akzeptieren können: "Nach bewährter Regel geht man bei der Aufhellung eines theologischen Begriffes von dem Sinn aus, den der Begriff in seinem untheologischen und noch nicht theologischen Gebrauch hat; ..... Es liegt ihr [- der Regel -] die Tatsache zugrunde, daß Gott, wo er sich offenbart, sich der Sprache und somit der Anschauungen und Begriffe der Menschen bedient, da nur so allein seine Offenbarung von den Menschen entgegengenommen werden kann. Der Begriff - untheologisch genommen - erschließt die Meinung des theologischen Begriffes"[18]. Diese Regel versucht nun Koch durch den ironischen Hinweis darauf für augenfällig unbrauchbar bzw. falsch zu erweisen, daß lange Zeit vor allem unter dem Einfluß der Betrachtung des profanen Gebrauchs von s e d a q a deren theologische Bedeutung mißverstanden wurde (etwa als iustitia distributiva o.ä.), obwohl doch bereits in der ältesten s e d a q a - Stelle des AT überhaupt, Ri. 5,11, von den gemeinschaftsgemäßen Heilstaten Jahwes für sein Volk die Rede ist. Diese Beobachtung Kochs trifft freilich zu, beweist aber noch lange nicht die Ungültigkeit der von Köhler formulierten Regel, sondern beinahe das Gegenteil: Hätte man nämlich für den profanen Bereich schon früher der Verlockung einer zeitgenössischen Beurteilung der hebräischen s e d a q a widerstanden und sich im profanen Bereich um eine der israelitischen Umwelt angemessene Interpretation bemüht, - was

freilich den früheren wohl noch kaum recht hätte gelingen können - , wäre selbstverständlich auch der theologische Gebrauch zutreffender verstanden worden. Nicht das Verfahren war falsch, sondern der erste Schritt, sodaß der darauf aufbauende zweite Schritt es auch sein mußte[19]. Im übrigen meinte auch Köhler nur die Erkenntnis eines Ansatzpunktes für das Begreifen eines Wortstammes, wenn er empfiehlt, vom "untheologischen" Sprachgebrauch auszugehen, denn er fährt fort: ".....; er tut es auch dann [-d.h., der untheologische Sprachgebrauch erschließt auch dann den theologischen -], wenn die theologische Meinung sich mit der untheologischen des Begriffes nicht oder doch nicht völlig deckt. Diese Meinungsverschiedenheit wird dann daran sichtbar, daß entweder der sprachliche Ausdruck sich leise, aber spürbar verschiebt, oder daran, daß der theologische Verstand des Wortes, wenn man ihn ganz entsprechend dem untheologischen Verstand nehmen will, in sich oder im Zusammenhang mit anderen theologischen Begriffen, deren Meinung schon völlig klargelegt ist, sinnlos wird"[20].

Natürlich läuft ein Begriff, einmal in den religiösen Bereich übertragen, dort nicht mehr ohne weiteres dem profanen Sprachgebrauch parallel, da der Mensch, insbesondere in einem Gottesverhältnis wie Israel es hatte, immer bestrebt ist, seine aus der Gotteserfahrung gewonnenen Gottesvorstellungen auch in der Sprache den Erfahrungen anzupassen[21]. Deshalb läßt sich ein Begriff, nachdem er einmal in die Vorstellungswelt der göttlich-menschlichen Beziehungen eingeführt ist, wegen dieses Anpassungsvorgangs, durch den sich die Begriffe in den beiden Vorstellungsbereichen auseinanderentwickeln, in seiner religiösen Anwendung in späterer Zeit nicht mehr vorbehaltlos vom profanen Sprachgebrauch herleiten; er kann eine durch die Gotteserfahrung bestimmte eigene Bedeutung im religiösen Bereich erhalten. Aber dennoch ist es nötig, um seinen ursprünglichen theologischen Ansatzpunkt zu finden, die Grundvorstellung, die ihm im profanen Sprachgebrauch anhaftet, aus seiner profanen Entwicklungsreihe mit ihrer Mannigfaltigkeit an Personen und Situationen zu eliminieren. Die so gewonnene Erkenntnis der Grundvor-

stellung oder besser der Grundvorstellungen (- das entspricht der Dynamik der hebräischen Sprache vielleicht besser -) eines Begriffes dürfte uns wohl in die Richtung weisen, in der wir dann seine Entwicklung in dem verhältnismäßig beschränkten religiösen Bereich, der eben immer nur die Beziehungen zwischen Mensch und Gott erfaßt, so vielfältig diese auch sein mögen, verfolgen können. Dabei wird natürlich auch auf etwaige gegenseitige Einwirkungen der beiden Bereiche eines Begriffes, vor allem aber auf Rückwirkungen des religiösen auf den profanen, zu achten sein.

Die eben allgemein erwogene Untersuchungsmethode wird auch durch den Stellenbefund unseres Stammes besonders nahegelegt. Die Übertragung des Stammes vom untheologischen auf den theologischen Bereich scheint sich sogar noch in der Entstehungszeit der ältesten alttestamentlichen Schriften vollzogen zu haben, ist u.E. dort zum mindesten erkennbar. Allerdings muß diese hier voran gestellte These unten erhärtet werden. (Vgl. dazu besonders Teil 2.)

Vom Stamm ch n n werden im AT vier Substantive gebraucht[22]: ch e n , ch a n i n a , t e ch i n n a , t a ch a n u n i m ; hinzu kommen sechs verschiedene Modi des Verbs: Qal, Hofal, Nifal, Piel, Poal, Hitpael, ein Adjektiv: ch a n n u n und ein Adverb: ch i n n a m .

Philologisch-etymologische Übersicht
über den Gebrauch des Stammes ch n n in den wichtigsten
semitischen Sprachen.

Der Stamm ch n n erscheint außer im Hebräischen auch in den anderen semitischen Sprachen. Zwar nicht, um der folgenden genaueren Betrachtung im Hebräischen vorzugreifen oder sie mit Vorurteilen zu belasten, wohl aber, um Vergleich und Überprüfung der später gebrachten Ergebnisse zu ermöglichen, soll eine kurze Übersicht über den Gebrauch der Wurzel ch n außerhalb Israels vorausgeschickt werden. Diese Übersicht erhebt, wenn dies nicht ausdrücklich

gesagt ist, keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Denn es kann kaum sinnvoll sein, unergiebigen Zusammenhängen eine Deutung abzupressen. Vielmehr soll meist - wie z.B. im Akkadischen - nur die Tendenz der einzelnen Aussagen an einigen kennzeichnenden Beispielen angedeutet werden.

Wir finden den Stamm im Phönizischen, in den Texten von Ugarit, im Akkadischen, im Aramäischen, im Arabischen und noch in anderen semitischen Sprachen.

Von den wenigen Stellen, die den Stamm ch n n im Ugaritischen bringen, ist nur eine auswertbar[23]: 2 Aqht: I: 17: "Baal hört das Klagen seines Dienstmanns und erwirkt von El den Kindersegen"[24]; Dnil hat vorher (nach Aistleitner) Trauerriten vollzogen, "um einen Sohn von den Göttern zu erlangen"[24]. Übersetzung (Aistleitner): V. 17: "Da kam auf sein Jammern [ḫ n th] Baal heran: 'Vernehme ich etwa V.18: Dnil, den Dienstmann des Gottesfürsten...'"[25]. Die Antwort auf Klage und Opfer des Dienstmannes Dnil ist nach Jirku das ḫ n th des Dienstherrn Baal (vgl. Anm. 25), nach Aistleitner drückt ḫ n th die Klage und Bitte selbst aus. Wie dem auch immer sei, ḫ n th hat an dieser Stelle seinen Platz im Verhältnis von Dienstherr zu Dienstmann.

Ähnliches ist auch im Akkadischen festzustellen[26]. Hier seien die kennzeichnendsten Beispiele angeführt: EA 137, 81: (Nach der Übersetzung von Knudtzon[27]) "Wenn der König, mein Herr, sich meiner erbarmt und mich nach der Stadt zurückbringt, dann werde ich [s]i[e] schützen w[ie..] wie früher für den König, meinen Herrn". Der Wortlaut besagt deutlich, daß das "Sich-Erbarmen" (= ji-iḫ̆-na-nu-ni) sich in der Wiederbelehnung des Bittenden mit einer Stadt durch den König realisiert. Das "Erbarmen" des Königs besteht hier darin, daß er dem Vasallen das ihm anvertraute, aber verlorengegangene Lehensgut zurückerobert und den Vasallen erneut damit belehnt. Der Vasall seinerseits verpflichtet sich in diesem Fall, das "Erbarmen" des Königs zu honorieren, indem er gut auf die Stadt (wohl besser als bisher) aufpaßt und sie vor Feinden für den König schützt.

Als "Erbarmen" des Königs wird also hier eine Art (erneuter) Lehensvertrag mit gegenseitigen Pflichten (König: Rückereroberung der Stadt und Wiedereinsetzung des Vasallen; Vasall: Schutz der Stadt) erwartet. Fast dieselbe Situation bringt EA 253, 24: Labaja, der König von Sichem[28], verteidigt sein Verhalten gegen den Pharao und bittet um Wiederbelehnung der Stadt (= Wiedereroberung; vgl. 253, 35). Auch hier betont der Wortlaut die Dienstbereitschaft des Vasallen im Zusammenhang mit dem ji-en-ni-nu-nu-mi beim König: "The king has mercy on us and from now on I have no other intention than to serve the king"[29]. "Mercy" des Königs und Dienst des Vasallen gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig[30].

Das alte Aramäisch[31] bringt ch e n noch in ähnlichem Zusammenhang wie das Akkadische. Der König Barrakib von Sam'al (2. Hälfte des 8. Jhdts.) bittet Rakib-el um ch e n für sich vor dem König von Assyrien[32]. ויחן ר](8)כבאל חני קד[ם חני.מראי מלך] (9) אשור ..... steht am Schluß und stellt offenbar eine Zusammenfassung der Bitten des Königs dar. Barrakib betrieb eine betont Assyrien-freundliche Politik wie aus der seinem Vater Panammuwa II. gewidmeten Statue hervorgeht[33]. Auch hebt der König in dieser Inschrift seinen s d q hervor (Z. 3 und 5). Er ist also durchaus der Meinung, die Voraussetzungen für den ch e n des Großkönigs zu erfüllen.

In den aus dem 5. Jhdt. v. Chr. stammenden ägyptisch-aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine erscheint unser Stamm in Pap. 56 Kol. I (aus den Sprüchen des Aḥiqar): ...הי באדניך כי חן גבר הימנותה-[°] שנאתה כדבת שפותה[34]. Die Übersetzung Sachaus[35]: "'....., denn die Anmut des Mannes ist seine Treue, aber seines Hasses Lippen sind Lügen' (wörtl.: Und sein Haß ist lügend mit Bezug auf seine Lippen)". Sachau stellt zu Recht diesen Gebrauch von ch e n neben den der Weisheitsliteratur z.B. in Prov. 22,1: ch e n im Sinn einer allgemeinen günstigen Wirkung des einen auf andere (s.u.z.St.) In einem Derivat hat sich aber noch ein Abglanz der alten Verhältnisse des Stammes ch n erhalten und zwar in Aḥiqar 83: "Ein Schlag für den Burschen, ein Scheltwort für die Magd (חנת)"[36]. In der Bedeutung "Magd"

für חנת spiegelt sich noch ein Rest des Herr-Knecht-Verhältnisses wider, das in früherer Zeit alle Derivate von ch n bestimmte. Das weitverbreitete, aber viel spätere Syrisch-Aramäische gebraucht den Stamm ch n n im Sinn von clemens, miseratus est, misericordia, miserabilis usw.[37], also als gefühlsbedingte Reaktion. Einen ähnlichen Befund wie das Syrische erbringt das Arabische. Das Verb ḥ n n bedeutet dort in erster Linie to jearn, to long, to desire[38] und to be merciful, compassionate, pitiful usw.[39], entsprechend auch die Nominalformen Sehnsucht, Verlangen, pity, mercy usw. Das Moment des gefühlsmäßigen Hinneigens, das ja auch im Sehnen enthalten ist, kennzeichnet also auch das arabische ḥ n n, während noch die Stelle im Elephant.-Aramäischen etwas allgemeiner ch e n als Wirkung - und zwar nicht unbedingt als gefühlsbedingte - bringt (ch e n als Wirkung der Treue des Mannes).

In der phönizischen Sprache haben wir Belege für den Gebrauch unseres Stammes nur aus verhältnismäßig später Zeit. Zuerst taucht ch e n auf der Altarwidmung eines Königs von Byblos (5. Jhdt.) an die "Herrin von Gebal" auf[40]. Der König Jehawmilk von Byblos bittet die "Herrin von Gebal" zusammenfassend vor den Schlußbemerkungen der Inschrift, ihm den ch e n vor den Göttern und dem Volk seines Landes und vor allen Königen zu verschaffen[41]. Der König verweist in diesem Zusammenhang auf seine Verdienste und insbesondere auf seine Gerechtigkeit (כ מלך אדק הי 9). Die darauffolgende Bitte um ch e n steht ganz offensichtlich in Beziehung zu diesem Hinweis des Königs. Rechtschaffenheit des Königs und ch e n der Götter gehören in irgendeiner Weise zusammen.

Das Substantiv ch e n erscheint weiter in einer phönizischen Inschrift aus Memphis (2.-1. Jhdt. v. Chr.)[42] Die verwendete Formulierung erinnert wieder stark an im AT geläufige Wendungen: ויתן לם חן וחים יען אלנם ובן אדם . Diese Formel schließt eine an die Götter gerichtete Bitte um Segen und Schutz für eine Reise des Bittenden, für seine Söhne und deren Mutter ab. Sie scheint eine zusammenfassende Formulierung für die Bitten des Bittstellers zu sein. Die Bitte um

ch e n in den Augen der Götter und in den Augen der Menschen finden wir so summarisch auch in der Weisheitsliteratur des AT (Prov. 3, 4). Der Verfasser der Stelle erwartet den ch e n offenbar als positive Reaktion der Götter und als Folge dessen auch der Menschen auf seine Darbringung. Er sagt auch konkret, was er darunter versteht, nämlich חים, das er ch e n anfügt.

Eine reine Gefühlsreaktion wie im Syrischen und Arabischen drückt das Verb ch n n auch im späten Phönizischen aus. In der Esmun-azar-Inschrift aus Sidon[43] erscheint das Nifal von ch n n . כ אנך נחן נגזלת בל עתי "Denn ich bin zu bedauern, ich bin abgeschieden zur Unzeit". ch n n ist hier mitleidige Reaktion auf die Lage des Königs[44].

Daß etymologisch חנן mit חנה zusammenhängt und ch n n so von der Grundbedeutung: Sich beugen, geneigt sein ableiten läßt (so Gesenius; siehe zu חנן und חנה), ist zumindest nicht selbstverständlich. Allerdings ist ein Auseinandergehen einer gemeinsamen Wurzel: Sich neigen usw. in einen lokalen Zweig (etwa חנה sich niederlassen, sich lagern u.ä.) und einen Zweig mit übertragener Bedeutung (ch n n übertragen: Sich neigen, Wohlwollen erweisen u.ä.) gut denkbar[45]. Angesichts des hier aufweisbaren Materials (חנה im Arabischen s.o.A. 45) werden wir wohl zu Recht mit Gesenius eine lokale Grundbedeutung (und von daher auch übertragen: Geneigt sein) bei ch n n annehmen können.

Teil 1

DER STAMM CH N N IM REIN PROFANEN SPRACHGEBRAUCH

Allgemeine Stellenübersicht:

1.) ch e n :
Gen. 30,27; 32,6; 33,8,10,15; 34,11; 39,4,21; 18,3; 47,25,29; 50,4; Ex. 3,21; 11,3; 12,36; Nu. 32,5; Dtn. 24,1; 1. Sam. 1,18; 16,22; 20,3,29; 25,8; 27,5; 2. Sam. 14,22; 16,4; 1. Kg. 11,19; Prov. 3,4; 13,15; 28,23; Ru. 2,2; 2,10,13; Esth. 2,15,17; 5,2,8; 7,3; 8,5; Ps. 45,3; Na. 3,4; Sach. 4,7; Prov. 1,9; 3,22; 4,9; 5,19; 11,16; 17,8; 22,1,11; 31,30; Eccl. 9,11; 10,12;

2.) ch n n :
Qal : Dtn. 7,2; 28,50; Ri. 21,22; Ps. 102,15; Hi. 19,21; Thr. 4,16;
Piel: Prov. 26,25;

3.) Hitpael:
Gen. 42,21; 2. Kg. 1,13; Hi. 19,16; Esth. 4,8; 5,3;

4.) t e ch i n n a :
Jos. 11,20; Jer. 37,20; 38,26;

5.) t a ch a n u n i m :
Hi. 40,27.

Es besteht unter den bisher erschienenen Arbeiten Übereinstimmung darin, daß der Stamm ch n n ein Verhältnis zweier Partner ausdrückt. Dieses Verhältnis in den einzelnen Episoden und Situationen genauer festzustellen, ist die Voraussetzung für die weiteren Arbeiten. Da die Sprachen häufig die Eigenschaft haben, die Begriffe im Laufe ihrer Entwicklung auch außerhalb ihres ursprünglichen Rahmens - etwa in übertragenem Sinn - zu gebrauchen, ist es - um einer solchen

Entwicklung möglichst zu entgehen - notwendig, vor allem die älteren Vorkommen des Stammes zu prüfen. Wir sind hier in einer glücklichen Lage, weil, wie es scheint, der ältere Teil des AT noch im Bereich der ursprünglichen klassischen Anwendung des Stammes liegt, was seine verhältnismäßig häufige Verwendung vor allem beim Jahwisten und den älteren Quellen der Geschichtsbücher im profanen Sprachgebrauch zeigt.

I. Vorläufige Bestimmung durch Feststellung der beteiligten Partner im klassischen Gebrauch der älteren Schriften.

1.) König-Vasall: 1. Sam. 27,5: David findet ch e n beim Philisterfürsten Achis.
1. Sam. 16,22: Saul - David.
1. Sam. 20,29: Jonathan (Königssohn) - David, ebenso 1. Sam. 20,3.
1. Kg. 11,19: Der Edomiterkronprinz Hadad findet ch e n beim Pharao.

2.) König-Diener: 2. Sam. 14,22: David erweist Joab ch e n .
2. Sam. 16,4: David - Ziba.
Jer. 37,20; Jer. 38,26: Jeremia bittet Zedekia um ch e n und erhält ihn.

3.) Kanzler-Volk: Gn. 47,25: Die Ägypter, die sich zum Dienst verpflichtet haben, möchten ch e n bei ihrem Arbeitgeber (Joseph als Stellvertreter des Pharao) finden.

4.) Hoher Beamter-Diener: Gen. 39,4: Joseph findet ch e n bei Potiphar.
Gen. 39,21: Joseph findet ch e n beim Gefängniskommandanten und wird sein Stellvertreter bei der Gefängnisaufsicht.

5.) Führer-Volk: Nu. 32,5: Die Stämme Gad und Ruben finden ch e n bei Mose.

6.) Sieger-Besiegter: Dtn. 7,2: Israel soll den unterworfenen Völkern keinen ch e n geben, ebenso Jos. 11,20.
Dtn. 28,50: Israel wird mit einem übermächtigen Volk bedroht, das den n a ʿ a r i m Israels keinen ch e n geben wird.

7.) Herrschervolk-Dienstvolk: Ex. 3,21; 11,3; 12,36: Israel findet ch e n bei den Ägyptern.

8.) Erstgeborener-Nachgeborener: Gen. 32,6; 33,8; 33,10,15: Jakob möchte ch e n bei Esau finden.
Gen. 42,21: Die älteren Brüder Josephs geben dem nachgeborenen Joseph keinen ch e n .

Aus den angeführten Stellen wird deutlich, daß die Vorstellung vom Stamm ch n n bei den Israeliten grundsätzlich mit dem Rahmen eines Herr-Knecht-Verhältnisses, besser im hebräischen Original אדון-עבד oder mindestens eines בעל-עבד-Verhältnisses, verbunden war. Die aus dem oben bestimmten Bereich der Schriftgruppen nicht erwähnten Stellen[46] bilden keine Ausnahmen; deren genauer Zusammenhang muß aber erst später in der Exegese geklärt werden. Im einzelnen wird die aufgestellte These auch bei den meisten übrigen Stellen unten noch in den Exegesen belegt.

II. Das Substantiv ch e n

ch e n wird mit Vorliebe in bestimmten Wendungen gebraucht und zwar sowohl profan als auch theologisch (hier nur profan gebrauchte Anwendungen aufgezählt):

1.) מצא חן בעיני פ''

Gen. 30,27; 32,6; 33,8,10,15; 34,11; 39,4; 47,25,29; 50,4; Nu. 32,5; Dtn. 24,1; 1. Sam. 1,18; 16,22; 20,3,29; 25,8; 27,5; 2. Sam. 14,22; 16,4; 1. Kg. 11,19; Prov. 3,4; 28,23 (ohne בעיני); Ru. 2,2,10,13; Esth.5,8; 7,3; 8,5;

2.) נתן חן

Gen. 39,21; Ex. 3,21; 11,3; 12,36; Prov. 13,5;

3.) נשא חן

Esth. 2,15,17; 5,2.

4.) Unabhängig oder in anderen selteneren Wendungen gebraucht:

Ps. 45,3; Na. 3,4; Sach. 4,7; Prov. 1,9; 3,22; 4,9; 5,19; 11,16; 17,8; 22,1; 22,11; 31,30; Eccl. 9,11; 10,12.

Bereits ein statistischer Überblick zeigt, daß der Schwerpunkt beim Gebrauch des Substantivs ch e n im profanen Bereich liegt. Von 67 Stellen im AT, in denen ch e n verwendet wird, ist er 50 Mal profan gebraucht.

A: ch e n bei J und den alten Quellen der Samuel- und Königsbücher.

1.) Das Substantiv ch e n als lohnend-antwortende Haltung des Herrn seinem besonders gut dienenden Knecht und Sklaven gegenüber:

a) Allgemein, zwischen Herr und Knecht:

Eines der treffendsten Beispiele für diese Auffassung von

ch e n haben wir in der Josephsgeschichte Gen. 39,4[47]: Weil "Gott mit Joseph war", gelang ihm alles besser als allen anderen, was besonders dadurch zur Geltung kam, daß Joseph im Haus Potiphars bleiben durfte. Die Wirkung Jahwes, die J zweifellos auch hier hervorheben will, zeigt sich darin, daß Jahwe den "Zufall" des Verbleibens Josephs im Haus Potiphars gesteuert hat, denn das war durchaus nicht selbstverständlich[48]. Dieses Eingreifen Jahwes schafft dann die Möglichkeit für die weitere Entwicklung. Was die Darstellung Josephs selbst anbetrifft (V. 3ff.), so "hat dieser[sich wiederholende] Hinweis[z.B. in V. 3] auf Jahwe aber nur mittelbar theologische Bedeutung. Es geht dem Erzähler vielmehr darum, ein ziemlich scharf umrissenes Bild von dem Menschen Joseph zu zeichnen..."[49] (eigene Unterstreichung). Seine hohe Stellung als Hausmeier geht nur indirekt auf Gott zurück. Direkt rührt sie von der außerordentlichen, den Sklaven Joseph auszeichnenden Geschicklichkeit im Dienst[50] her, was in V. 3 mit dem Sätzchen: "..alles, was er tat, ließ Jahwe in seiner Hand gelingen", ausgedrückt ist. Dieses ihn auszeichnende Verhalten Josephs ruft nun die Gegenreaktion des Herrn, nämlich ch e n hervor: "So erwarb sich Joseph sein Vertrauen, so daß er ihn bedienen mußte...."[51]. Der ch e n seinerseits ist die Grundlage für die konsekutiv auf dem ch e n beruhenden konkreten Angaben über die Erhebung Josephs: Joseph wird Leibdiener (V. 3 a) und Hausverwalter (3b), er erhält das uneingeschränkte Vertrauen seines Herrn (V. 6). ch e n ist hier also eine durch die hervorragende Leistung des Knechts verdiente, wenn auch von diesem nicht beanspruchbare Gunst-Haltung des Herrn, die in kausalem Zusammenhang steht mit der Leistung des Knechts. Der ch e n des Herrn, durch die Erhebung und das Vertrauen des Herrn konkret erwiesen, verpflichtet aber auch den Knecht, sich weiterhin des ch e n würdig zu erweisen und das Vertrauen des Herrn als ch e n - Empfänger nicht zu mißbrauchen. Diesen Sachverhalt demonstriert Joseph in der Auseinandersetzung mit der Frau des Potiphar (V. 7ff., größtenteils ebenfalls J[52]). In V. 8 und 9 hält Joseph dem Verlangen der Frau den ch e n seines Herrn entgegen

(zwar nicht wörtlich, aber unter Anführung seiner konkreten Auswirkungen); dieser ch e n hindert ihn mit entscheidend an der von ihr begehrten Tat. Diese Haltung Josephs, die sein Wissen um die Abhängigkeit des ch e n seines Herrn von seinem Verhalten ausdrückt, unterstreicht die zu V. 3 und 4 gemachte Beobachtung über ch e n . ch e n ist hier also die vertrauensvolle Grund-Haltung des Herrn als Antwort auf die besonders guten Dienste seines Knechts. Obwohl der Herr nach <u>seinem</u> Ermessen ch e n gibt, beruht der ch e n doch auf der Leistung des Knechts und wird von dieser ausgelöst[53].

Eine durchaus vergleichbare und ähnliche Situation finden wir in Gen. 39,21[54]: "Diese Schilderung [V. 20ff.] ist sachlich und auch im Wortlaut 2-6a parallel"[55]. Entsprechend V. 4 wird Joseph zum Oberaufseher[56] erhoben, jetzt natürlich nicht über das Haus eines Vornehmen, sondern über die Gefangenen seines Gefängnisses. Joseph bekommt wieder auf Grund des ch e n , hier des Gefängniskommandanten, eine Vertrauensstellung. Diese Tatsache aber auf eine mirakulöse Tat Gottes zurückzuführen, indem ch e s e d und ch e n direkt auf Gott bezogen werden, dürfte auch hier nicht zutreffen[57]. ויתן חנו בעיני ist hier eindeutig kausativ[58] zu verstehen, ebenso wie .... ויט.....חסד : "Und Jahwe war mit Joseph und ließ ihn beliebt werden und ermöglichte es ihm, sich das Vertrauen des Obersten des Gefängnisses zu erwerben". Es entspricht einerseits dem weisheitlichen Charakter der Josephsdarstellung[59], daß der Verfasser auch hier (wie in der Episode am Anfang des Kp. 39) das Handeln Josephs als "Erziehungs- und Bildungsideal gewisser gehobener Stände"[60] direkt wirken läßt[61], und andererseits dem Darstellungscharakter des Jahwisten, daß Jahwe als <u>hinter</u> dem menschlichen Handeln stehend (vgl. V. 1-6) erscheint[62]. Auch hier zeigt sich also, daß ch e n eine vertrauensvoll antwortende Haltung des Herrn (hier Gefängniskommandant) seinem sich durch guten Dienst auszeichnenden Knecht (hier Gefangener) gegenüber ist. Außerdem ergibt sich hier ein kennzeichnender Unterschied von ch e n zu ch e s e d .

Während ch e s e d , - ch e n vorausgestellt - , in einer allgemeinen Formel erscheint, ohne genaue Festlegung des Partners Josephs in der ch e s e d - Beziehung, und daher auch allgemein auf die Umwelt Josephs, also auf seine Gefängnisgenossen, bezogen, die sich Joseph etwa durch Hilfeleistungen o.ä. verpflichtet hat, aufzufassen ist[63], wird ch e n exakt auf den שר בית-הסהר, also auf den vorgesetzten Herrn Josephs, beschränkt. Diese Exegese, die ch e s e d und ch e n unter Berücksichtigung der oben getroffenen Unterscheidung parallel auffaßt, scheint mir die dieser Stelle angemessene zu sein, worauf auch das parallel zum Hifil von n a t a n verwendete Hifil von נטה vor ch e s e d hinweist. So interpretiert würde ch e s e d durchaus der Glueck'schen Bestimmung entsprechen und wäre in seiner ch e s e d - Arbeit[64] unter Punkt sechs auf S. 2 einzuordnen.

ch e n in parallelem Zusammenhang zu Gen. 39,21, ebenfalls mit kausativ gebrauchtem בעיני .... נתן verbunden, wird auch in den drei wohl wie Gen. 39,21 dem Jahwisten gehörenden, fast kongruenten Stellen Ex. 3,21; 11,3; 12,36[65] gebraucht. Israel befindet sich unter ägyptischer Sklaverei und bittet von seinen Dienstherren, den Ägyptern, Wertgegenstände. Auf Grund des ch e n der Ägypter überlassen diese leihweise den Israeliten die erbetenen Sachen. Daß das "Erbitten" nur als Bitte um <u>leihweises</u> Überlassen von Gegenständen verstanden werden kann, geht aus dem Kontext hervor[66]. Was soll hinter der Formulierung: Jahwe gibt den Israeliten ch e n in den Augen der Ägypter, anderes stehen, als daß sich die Israeliten durch gute Arbeit und ein entsprechendes Verhalten ihrem Herrn gegenüber vor allen anderen Fremdsklaven bei den Ägyptern auszeichneten und so ihre Achtung und ihr Vertrauen genossen: "Und ich werde dafür sorgen, daß dieses Volk sich das Vertrauen der Ägypter verdient, so daß ihr, wenn ihr auszieht, nicht mit leeren Händen ausziehen müßt". So müßte u.E. der Meinung des Jahwisten entsprechend übersetzt werden. Diese für die Formel angenommene Vorstellung wird auch wahrscheinlich gemacht durch die konkrete Feststellung,

daß "der Mann Mose" (11,3 b) hochangesehen war bei den Ägyptern. Daß Moses Ansehen allein von Jahwe, ohne irgendein Handeln Moses, kam, eine solch mirakulöse Vorstellung dürfte der Verfasser dieser konkreten Feststellung wohl nicht von dieser Sache gehabt haben[67]. Also auch hier drückt ch e n eine durch den besonders guten Dienst des Sklaven hervorgerufene, diesem antwortende Gunst-Vertrauens-Haltung des Herrn aus, die hinter den konkreten gunstvollen Erweisen steht. Die spätere Bedeutungsänderung des Begriffes ch e n , vor allem in der Weisheitsliteratur, ermöglicht es der späteren jüdischen Tradition ch e n in Ex. 3,21; 11,3 und 12,36 einfach als Lohn für die harte Arbeit in Ägypten aufzufassen, um die den Stellen ursprünglich zugrundeliegende, störende Betrugsabsicht aus der Welt zu schaffen (vgl. Sap. 10,17; Jub. 48,18)[68].

b) ch e n zwischen König und Untertan:

ch e n als besondere Gunst einem Untertan gegenüber, der sich um den König verdient gemacht hat.

2. Sam. 14,22: Diese Stelle entstammt nach R. Kittel[69] der etwa zur gleichen wie das jahwistische Werk entstandenen "Königsgeschichte". Der Kontext zeigt, daß David die Bitte, Absalom zurückholen zu lassen nur Joab zuliebe erfüllt hat. In V. 22 erfahren wir den von Joab als selbstverständlich im Hintergrund dieses Verhaltens angenommenen Grund: Den ch e n Davids Joab gegenüber. Joab bezeichnet hier eindeutig die gunstvolle Grund-Haltung Davids seiner Person gegenüber als Grund für die Erfüllung seiner Bitte: "..... und Joab sprach: Heute erkennt dein Knecht, daß ich deine Huld gewonnen habe, mein Herr und König, weil der König die Bitte seines Knechts erfüllt". Es war nicht vor allem die Vaterliebe, sie mag auch mitgespielt haben, sondern der ch e n Joab gegenüber, der David zur Erlaubnis für die Rückholung Absaloms veranlaßte. Das zeigt sich in der möglichst kurzen Antwort Davids auf Joabs Bitte[70] V. 21 und die spätere Verbannung Absaloms von seinem

Angesicht (V. 24). Auch Joab faßt diesen Akt Davids als persönliche Gunst für sich auf, worauf die Echtheit seines Dankes hinweist[71]. David erfüllt den Wunsch Joabs aus seiner Gunsthaltung seinem verdienten Heerführer gegenüber heraus. Joab hat keinen Anspruch auf diesen ch e n Davids, - das zeigt zwar der Vers 24 - , denn David ist nicht verpflichtet, Joabs Verdienste zu honorieren, daher die besonders dankbare Haltung Joabs, aber die Formulierung des V. 24 zeigt auch, daß Joab mit der Geste des dankbaren Knechts den ch e n Davids für seine Verdienste registriert.

In denselben Sachzusammenhang, nämlich in die Affäre Absalom, gehört noch ein anderer Zwischenfall. Während David mit seinem Gefolge aus Jerusalem vor dem schnell nachrückenden, aufständischen Absalom flüchtet, kommt ihm Ziba, der Knecht Sauls, mit zwei Eseln voll Proviant entgegen (2. Sam. 16,1ff.) "Der König hat diese Handlung, die physisch und seelisch ein Labsal für ihn ist, als dankenswert und freundlich empfunden und gewertet"[72]. Und zweifellos war das auch der von Ziba mit seinem Verhalten beabsichtigte Zweck. Er erkannte die schwierige Situation des Königs und packte einiges gerade Greifbare zusammen, um sich die Gelegenheit, sich dem König zu verpflichten, nicht entgehen zu lassen. Er hatte so nur zu gewinnen[73]. Soweit diese Deutung noch nicht ausreichend aus der Sachlage selbst hervorgeht, wird sie vollends durch die Verleumdung des Meribaal durch Ziba bestätigt (vgl. 19,25ff.) Der Zustand des Meribaal in 19,25 und die Erklärung seines Zurückbleibens in Jerusalem (19,27ff.) erscheinen durchaus glaubwürdig[74]. Es liegt also auf der Hand, daß Ziba hier sehr listig genau im rechten Augenblick - unterstützt durch die Verleumdung Meribaals - den König besonders auf sich aufmerksam machen und ihn so zu besonderer Huld gegen sich veranlassen will. In 16,4 wirft sich Ziba dann nach der Übereignung des Besitzes Meribaals an ihn vor dem König nieder und ruft: אמצא־חן בעיניך, mein Herr und König. Es liegt also auf der Hand, daß Ziba ch e n von David zu erlangen wünschte, - darum der ganze Aufwand und die Tücke. Ziba wollte sich um David verdient machen,

um daraufhin dann die Gunst-Haltung des Königs, seine Huld, zu ernten. Auch 2. Sam. 16,4 zeigt also deutlich die Bedeutung von ch e n als huldvoll antwortende Verhaltensweise des Herrn seinem verdienten Knecht gegenüber. Außerdem wird klar, daß ch e n durchaus vom Herrn erwartet werden konnte[75].

Die in den bisher angeführten Stellen festgestellte Bedeutung von ch e n , in der ch e n , allgemein ausgedrückt, als die für den besonders guten Dienst des bewährten Knechts sich revanchierende, meist mit starkem Vertrauen verbundene Gunst-Haltung des Herrn auftritt, scheint ursprünglich, wenn auch nicht vorherrschend, gewesen zu sein (im einzelnen siehe dazu unten S. 29ff.)

2.) ch e n als grundsätzlich verpflichtende Haltung des Herrn seinem Sklaven gegenüber.

In den meisten alten Belegstellen für ch e n zeigt sich aber eine verallgemeinerte Bedeutung: ch e n allgemein als Haltung des Herrn seinem Sklaven und zwar grundsätzlich jedem Sklaven gegenüber, gleichgültig ob mit oder ohne besondere Verdienste, einfach als Antwort auf den Dienst des Sklaven in dem durch das Dienstverhältnis gegebenen Gemeinschaftsverhältnis. Diese Haltung erscheint als Voraussetzung zum Herr-Sklavenverhältnis und notwendig dazugehörig. Diese Stufe ermöglicht dann auch die Bedeutung von ch e n als beanspruchbaren Lohn, grundsätzlich und ohne Einschränkungen.

a) Allgemein zwischen Herr und Knecht:

1. Sa. 25,8[76]: David läßt Nabal, einen reichen Herdenbesitzer, um ch e n bitten. Das geschieht in einer ch e n kennzeichnenden Weise: Direkt vor der Bitte um ch e n nennt David in seinem Auftrag an die Unterhändler, die er zu schikken beabsichtigt, seine Leistung. Wie wichtig hier für die folgende ch e n - Bitte sein Dienst ist, zeigt Davids Aufforderung an Nabal sich dieser Leistung durch Befragung seiner Knechte zu vergewissern: Davids Dienst bestand nicht nur in dem üblichen der Beduinen, nämlich die Herden nicht anzugreifen (wofür allein schon die Beduinen Lohn forderten),

sondern David gewährte den Herden auch Schutz gegen die "südlichen Wüstenbewohner"[77]. In Ergänzung hierzu bezeichnet David seine Gesandten als עבדיך und sich als בנך Nabal gegenüber (V. 8 b). Dadurch, daß David sich nicht als Sklave, sondern als Sohn Nabals bezeichnet, umgeht er geschickt eine allzu demütige Unterwürfigkeitserklärung unter Nabal. Die hier notwendige Dienstverhältniserklärung wird auch durch בנך gewährleistet[78], insbesondere, da er ja seine Gesandten als Sklaven Nabals bezeichnet. Wir haben also eine Situation vor uns, in der David von Nabal orientalisch verbrämt - offensichtlich den geltenden Vorstellungen entsprechend - Lohn <u>fordert</u>; das ist, gemessen an seinen Nabal erwiesenen Diensten, nur gerechtfertigt[79]. Dieser Meinung ist auch David, "der diesmal davon durchdrungen [ist], im Recht zu sein, selbst wenn er zum Schwerte greift"[80], nachdem Nabal sein Lohngesuch abgelehnt hat. Der Hauptpunkt, um den der Streit geht, ist der ch e n Nabals, der in V. 8 a von Nabal als Haltung bei der Entscheidung über die in V. 8 b vorgetragene konkrete Bitte erwartet wird: "Frage nur deine Leute, die werden es dir sagen; mögen also die Leute deine gemeinschaftliche Verbundenheit erfahren, denn zu einem Festtag sind wir gekommen. Gib also deinen Knechten und deinem Sohn[81] David, was du gerade hast". ch e n erscheint hier also als <u>beanspruchbare</u>, lohnende Haltung des Herrn, die sich in der Erfüllung gewisser Wünsche des Knechts erweist, als Antwort auf den Dienst des Knechts (- durch den Schutz der Herden hat sich David in ein Dienstverhältnis zu Nabal gegeben, in dem Nabal <u>verpflichtet</u> ist, ch e n zu gewähren).

Eine unmittelbare Verbindung zwischen ch e n und dem Stamm עבד haben wir auch in Gen. 47,25 (J[82]): Da nach der Beendigung der Dürre das Volk kein Saatgut mehr hat und so eine Bewirtschaftung der Felder nicht mehr möglich ist, verkaufen die Ägypter sich und ihren Grundbesitz an den Pharao um die Behebung dieser Not[83]. Das ist die letzte Phase der Hungersnot; sie vollzieht sich in zwei Akten: 1.) V. 19: Bitte des Volkes an Joseph; V. 20ff.: Joseph führt die Bitte aus. Nach den vollendeten Tatsachen (V. 21: Das Volk

dient dem Pharao schon[84]) kommt die offizielle Erklärung Josephs (23), die das Land als dem Pharao gehörig und das Volk als zum Dienst für den Pharao verpflichtet bezeichnet.
2.) V. 25: Die formelle Knechtschaftserklärung des Volkes. Für V. 23 stellt Jacob[85]) die Rechtssprache fest und auch in V. 25, zumindest 25 b, scheint ein juristischer Akt ausgedrückt zu sein. Nachdem in V. 25 a durch החיתנו [86]) sich das Volk bei Joseph bedankt hat, kommt in einem getrennten Versteil die juristische Zustimmung. Der ch e n des Herrn ist Voraussetzung für das עבדים לפרעה : "Möchten wir nur Gnade vor unserem Herrn finden, so wollen wir gerne dem Pharao dienstbar sein"[87]). ch e n scheint hier also Voraussetzung für das einem Dienstverhältnis entsprechende Verhalten des Herrn gegen seinen Knecht zu sein. עבד scheint ein fester Bestandteil der Vorstellung von ch e n zu sein.

Denselben Sachverhalt ergibt auch 1. Sam. 16,22[88]), die Erzählung von der Berufung Davids an den Königshof durch Saul. Auf Anraten seiner Diener läßt Saul David zuerst vorläufig an seinen Hof kommen (V. 18ff.) In V. 21 wird erzählt, daß David wohlgefiel (ויאהבהו) und David zum Waffenträger aufrückt. Danach erst läßt Saul den Vater Davids um den Verbleib Davids an seinem Hof bitten. Also der vorhergehende Aufenthalt ist als Probezeit aufzufassen, die David erfolgreich bestand. Die juristisch-verbindliche Bitte um den endgültigen Verbleib Davids am Hof: יעמד־נא ..... לפני[89]) wird begründet mit כי־מצא חן בעיני; also auch hier haben wir wieder die intensive Verbindung eines Verbs, das ein Dienen ausdrückt, mit ch e n . מצא חן kann hier nicht einfach "liebgewinnen" heißen, denn das ist in V. 21 bereits mit dem Verb אהב ausgesagt. ch e n wird auf Grund der erfolgreich bestandenen Probezeit von Saul gewährt, ist also die Antwort auf das Verhalten Davids in der Probezeit und bestimmt, wie seine Verbindung mit עמד in der offiziellen Aufforderung Sauls zeigt, hinfort das Verhalten Sauls zu David, gehört zur offiziellen Aufnahme des Dienstverhältnisses mit David. ch e n scheint bereits etwas erstarrt als terminus technicus die Bereitschaft des Herrn zu einem Dienstverhältnis, also die einem Dienstverhältnis entsprechende Haltung des

Herrn seinem Knecht gegenüber zu bezeichnen und grundsätzlich nur mit einem Dienstverhältnis verbunden gebraucht worden zu sein.

Diese Bedeutung von ch e n läßt sich klar in der Jakob-Esau-Episode von Gen. 32 und 33 erkennen (32,6; 33,8,10,15)[90]: Die hier zu betrachtende jahwistische Erzählung von dem Zusammentreffen der beiden Brüder wird eingeleitet in 32,4-14 a[91]. Hierzu stellt Jacob richtig fest, daß Jakob in seiner Botschaft mit dem Ausdruck למצא חן in 6 b ausdrücken wollte: "Ich bin dein Knecht und stehe dir zur Verfügung"[92]. Das wird sich in Kp. 33 deutlicher zeigen. Gleich sein Verhalten beim Zusammentreffen läßt Jakobs Taktik erkennen. Jakob wirft sich sieben Mal vor Esau auf die Erde wie die Vasallen in den Amarnabriefen[93] (V. 3). Damit hat Jakob seine Absicht so sinnfällig wie nur irgend möglich zum Ausdruck gebracht: Er möchte von Esau als Knecht betrachtet werden. "Damit verzichtet er auf jeden Anspruch aus dem Segen des Vaters und widerruft die Erschleichung"[94]. Aber das allein genügt Jakob nicht, um sein Verhältnis mit Esau, mindestens für diesen Augenblick, zu ordnen und Esau nach seinem gefühlsbedingten Einlenken in V. 4[95] auch offiziell gesondert zu verpflichten. Das geschieht in V. 8 mit dem Geschenk an Esau. Wie dieses Geschenk aufzufassen ist, zeigt Pedersen[96]: "Esau must necessarily get the impression that by this gift Jacob subordinates himself to acquire his protection. Jacob has humbled himself before Esau, as subjected himself as his vassal" (eigene Unterstreichung). Ebenso gilt für Esau, und deshalb macht Jakob diesen Aufwand: "By receiving the gift he has concluded the covenant, though like the lord with his vassal ....."[97]. Nun steht im direkten Zusammenhang mit den Geschenken מצא חן; auf die Frage Esaus, was sein Bruder mit den Geschenken wolle (V. 8 a), antwortet Jakob klar: ch e n finden vor meinem Herrn = die herrschaftliche Huld meines Herrn erwerben. Esau gibt sich zwar noch den Anschein von Zurückhaltung, aber diese Rede hat schon die erwünschte Wirkung, indem Esau seinen Bruder: אחי (V. 9 a)[98] nennt; d.h., Esau betrachtet dadurch das Verhältnis zu seinem Bruder als bereinigt, was Jakob ja nur erreichen will. Das erkennt Jakob sofort und drängt nun endgültig auf juristische

Sicherung dieses ch e n , die Annahme der Geschenke durch Esau. Daher V. 10: Wenn ich ch e n gefunden habe ....., dann nimm mein Geschenk; das geschieht dann auch in V. 11. Die sich aber daraus auch für Jakob ergebenden Folgen zeigen sich sofort in V. 12: "... and now he [Jakob] must go with him to Seir as dependant; he has given away his independence for the remainder of life. The whole thing is a matter of course so much that it is not necessary to mention it expressly. Esau says only: Now let us take our journey and let us go, and I will go before thee (Gen. 33,12)"[99]. Aber Jakob zieht sich auch hier aus der Affäre. Nachdem Esau sich durch die erste Bitte nicht abschütteln läßt, appelliert er an Esau als seinen Herrn und den damit verbundenen ch e n (V. 15) und packt so Esau an seiner Beduinenehre, was auch jetzt den gewünschten Erfolg bringt[100]. Daß Jakob bei dem ganzen Vorgang von 32,4 bis 33,16 laufend von Esau als אדני und von sich selbst als עבדיך spricht, versteht sich hier von selbst. Zu allem Überfluß vergleicht Jakob noch Esau mit einem אלהים (V. 10 b), was das oben beobachtete nur noch unterstreicht. Wir finden also auch hier ch e n als terminus technicus für die zu einem Herr-Sklaven-Verhältnis gehörige gemeinschaftsgemäße Haltung des Herrn gegen seinen Sklaven; dieses Verhältnis geht hier auf einen Geschenkvertrag zurück, der den Herrn als Herrn zu ch e n verpflichtet.

b) ch e n zwischen Lehnsherr und Vasall:

Nach Erhellung dieses Zusammenhangs ist es durchaus nicht erstaunlich, daß ch e n auch als Haltung des Lehnsherrn in Vasallitätsverträgen erscheint, so 1. Sam. 27,5[101]: Nach V. 3 hat David, nachdem er zu Achis geflüchtet war, sich vorerst in Gath am Hof aufgehalten. In V. 5 bittet er Achis, von dort wegziehen zu dürfen. Der Aufenthalt in Gath ist wohl mit Hertzberg als eine Art Probezeit für David aufzufassen[102]. Nach dieser Probezeit verlangt David ein eigenes Lehen, denn ein bloßer Wunsch zum Abzug wäre ziemlich sinnlos. Dieser Wunsch Davids wird dadurch erfüllt, daß Achis ihn mit Ziklag belehnt, was auch weitere Rechtsfolgen hat[103]. מצא חן gehört hier durchaus nicht zu einer inhaltslosen Höflichkeitsformel, sondern in diesem Zusammenhang hat אם־נא מצאתי חן konkretisiert

etwa den Sinn: "Wenn du nun also ein Lehensverhältnis mit mir eingehen willst, dann ... ". Nach einer Probezeit, in welcher sich herausgestellt hatte, welche Vorteile Achis von David als "Haupt einer schlagkräftigen und wohl auch gefürchteten Truppe"[104)] hatte, konnte David aus seiner Machtposition als Söldner heraus ohne weiteres verlangen, daß Achis seinen ch e n gegen David vertraglich festlegt. Nichts anderes besagt die Aufforderung an Achis, wenn er (David) ch e n gefunden habe, so möge er (Achis) ihn von Gath abziehen lassen, gemeint ist natürlich als Lehensmann. Während der Probezeit bestimmt zwar Achis, ob die Anwesenheit Davids ihm genehm genug ist, um ihm gegenüber die Haltung des ch e n einzunehmen, aber nachher als Lehensherr ist Achis zu ch e n verpflichtet und das will David erreichen. ch e n ist hier also die loyale Haltung des Lehensherrn seinem Vasallen gegenüber[105)].

Ebenso gebraucht finden wir ch e n in 1. Kö. 11,19[106)]: Der flüchtige Hadad sucht Unterschlupf beim Pharao. Es scheint ähnlich wie bei 1. Sa. 27,5, daß der Pharao ihn zuerst probeweise aufnahm und für seinen Unterhalt sorgte. Danach kommt die Feststellung des ch e n - Findens von Hadad beim Pharao und die damit verbundene Erhebung in ein Vasallenverhältnis, betont durch die Verschwägerung Hadads mit dem Königshaus, weil "er [der Pharao] es für opportun hielt, sich den fremden Prinzen auch durch Verschwägerung zu verbinden"[107)].

Diese Beobachtungen werden bestätigt durch die beiden nahezu parallelen Stellen 1. Sa. 20,3 und 20,29[108)]. Für beide Stellen "genügt die Annahme" nicht, wie Hertzberg meint, "daß Jonathan als Beauftragter und Vertreter seines Vaters handelt"[109)], sondern Eissfeldt macht wahrscheinlich, daß "hier wie in 18,1-4 Jonathan und nicht Saul Davids Herr ist und über ihn verfügen kann"[110)]. "Die scharfe Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn (V. 30-34) läßt denn auch deutlich erkennen, daß Jonathan nicht nur Freund, sondern auch Herr Davids ist"[111)].

Diese Verhältnisse sind bei der Interpretation unserer Stellen zu beachten. In der Erzählung 20,1ff. stellt David

Jonathan seine akute Lebensgefahr wegen Saul dar und wünscht von Jonathan Hilfe, um Sauls Absichten mit seiner Person herauszufinden. In V. 2 lehnt Jonathan anfangs ab, als David seine Besorgnisse um sein Leben aufdeckt, und zwar mit der Begründung: David könne deswegen nichts geschehen, weil sein Vater Saul keine Absicht, also auch die mit David, vor ihm, seinem Sohn verberge. Als danach David darauf hinweist, daß Saul weiß, daß David bei Jonathan ch e n gefunden hat (...ידע אביך כי מצאתי חן בעיניך... = "... dein Vater weiß, daß ich in gemeinschaftsgemäßer Huld bei dir stehe"), lenkt Jonathan ein und fragt, nachdem in V. 3 b David erneut auf seine Lebensgefahr aufmerksam gemacht hat, ohne weiter ein Wort über seine Sinnesänderung zu verlieren, nach Davids konkretem Anliegen (V. 4). מצא חן ist hier ebensowenig wie in 1. Sam. 16,22 mit "liebgewinnen", also gefühlsmäßig, zu erklären. Das würde das sofortige, wortlose Nachgeben Jonathans wohl noch nicht rechtfertigen, und außerdem ist auch in diesem Zusammenhang speziell für das gefühlsmäßige "Liebgewinnen" in 18,1[112] das Verb אהב verwendet. David erinnert Jonathan vielmehr an das Wissen Sauls um die Stellung Jonathans als Davids "Lehnsherr"[113], die selbstverständlich Jonathans ch e n mit sich bringt. Dadurch ist Jonathan verpflichtet, seinen Lehnsträger David zu schützen, insbesondere vor den ungerechtfertigten Angriffen Sauls auf David[114]. Da Jonathan weiß, was das bedeutet, wenn Saul den ch e n Jonathans David gegenüber ernst nimmt, - und Saul hat bei dem hier dargestellten Charakter Jonathans keinen Grund, den ch e n Jonathans David gegenüber nicht ernst zu nehmen - ,[115], reagiert er entsprechend in V. 4. Unsere Auffassung wird weiter gestützt durch V. 29: In seiner Entschuldigung des Fehlens Davids am Tisch des Königs begründet Jonathan Davids Erwartung, daß seinem (Davids) Wunsch entsprochen werde, mit .... אם־מצאתי חן . Das ist sinngemäß auch die Begründung Jonathans selbst für seine Erlaubnis, daß David an Sauls Tisch fehlen dürfe. Nun kann auch hier der ch e n nicht gefühlsmäßig als Zuneigung aufgefaßt werden wie es vielleicht im Anschluß an Sauls Feststellung: ידעתי כי בחר אתה לבן־ישי sinnvoll erscheinen könnte. בחר bezeichnet vor allem eine gefühlsmäßige Verbundenheit Jonathans mit David. Das kann sich aber nicht auf den ch e n der

etwa den Sinn: "Wenn du nun also ein Lehensverhältnis mit mir eingehen willst, dann ... ". Nach einer Probezeit, in welcher sich herausgestellt hatte, welche Vorteile Achis von David als "Haupt einer schlagkräftigen und wohl auch gefürchteten Truppe"[104] hatte, konnte David aus seiner Machtposition als Söldner heraus ohne weiteres verlangen, daß Achis seinen ch e n gegen David vertraglich festlegt. Nichts anderes besagt die Aufforderung an Achis, wenn er (David) ch e n gefunden habe, so möge er (Achis) ihn von Gath abziehen lassen, gemeint ist natürlich als Lehensmann. Während der Probezeit bestimmt zwar Achis, ob die Anwesenheit Davids ihm genehm genug ist, um ihm gegenüber die Haltung des ch e n einzunehmen, aber nachher als Lehensherr ist Achis zu ch e n verpflichtet und das will David erreichen. ch e n ist hier also die loyale Haltung des Lehensherrn seinem Vasallen gegenüber[105].

Ebenso gebraucht finden wir ch e n in 1. Kö. 11,19[106]: Der flüchtige Hadad sucht Unterschlupf beim Pharao. Es scheint ähnlich wie bei 1. Sa. 27,5, daß der Pharao ihn zuerst probeweise aufnahm und für seinen Unterhalt sorgte. Danach kommt die Feststellung des ch e n - Findens von Hadad beim Pharao und die damit verbundene Erhebung in ein Vasallenverhältnis, betont durch die Verschwägerung Hadads mit dem Königshaus, weil "er [der Pharao] es für opportun hielt, sich den fremden Prinzen auch durch Verschwägerung zu verbinden"[107].

Diese Beobachtungen werden bestätigt durch die beiden nahezu parallelen Stellen 1. Sa. 20,3 und 20,29[108]. Für beide Stellen "genügt die Annahme" nicht, wie Hertzberg meint, "daß Jonathan als Beauftragter und Vertreter seines Vaters handelt"[109], sondern Eissfeldt macht wahrscheinlich, daß "hier wie in 18,1-4 Jonathan und nicht Saul Davids Herr ist und über ihn verfügen kann"[110]. "Die scharfe Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn (V. 30-34) läßt denn auch deutlich erkennen, daß Jonathan nicht nur Freund, sondern auch Herr Davids ist"[111].

Diese Verhältnisse sind bei der Interpretation unserer Stellen zu beachten. In der Erzählung 20,1ff. stellt David

Jonathan seine akute Lebensgefahr wegen Saul dar und wünscht von Jonathan Hilfe, um Sauls Absichten mit seiner Person herauszufinden. In V. 2 lehnt Jonathan anfangs ab, als David seine Besorgnisse um sein Leben aufdeckt, und zwar mit der Begründung: David könne deswegen nichts geschehen, weil sein Vater Saul keine Absicht, also auch die mit David, vor ihm, seinem Sohn verberge. Als danach David darauf hinweist, daß Saul weiß, daß David bei Jonathan ch e n gefunden hat (ידע אביך כי מצאתי חן בעיניך... = "... dein Vater weiß, daß ich in gemeinschaftsgemäßer Huld bei dir stehe"), lenkt Jonathan ein und fragt, nachdem in V. 3 b David erneut auf seine Lebensgefahr aufmerksam gemacht hat, ohne weiter ein Wort über seine Sinnesänderung zu verlieren, nach Davids konkretem Anliegen (V. 4). מצא חן ist hier ebensowenig wie in 1. Sam. 16,22 mit "liebgewinnen", also gefühlsmäßig, zu erklären. Das würde das sofortige, wortlose Nachgeben Jonathans wohl noch nicht rechtfertigen, und außerdem ist auch in diesem Zusammenhang speziell für das gefühlsmäßige "Liebgewinnen" in 18,1[112] das Verb אהב verwendet. David erinnert Jonathan vielmehr an das Wissen Sauls um die Stellung Jonathans als Davids "Lehnsherr"[113], die selbstverständlich Jonathans ch e n mit sich bringt. Dadurch ist Jonathan verpflichtet, seinen Lehnsträger David zu schützen, insbesondere vor den ungerechtfertigten Angriffen Sauls auf David[114]. Da Jonathan weiß, was das bedeutet, wenn Saul den ch e n Jonathans David gegenüber ernst nimmt, - und Saul hat bei dem hier dargestellten Charakter Jonathans keinen Grund, den ch e n Jonathans David gegenüber nicht ernst zu nehmen - ,[115], reagiert er entsprechend in V. 4. Unsere Auffassung wird weiter gestützt durch V. 29: In seiner Entschuldigung des Fehlens Davids am Tisch des Königs begründet Jonathan Davids Erwartung, daß seinem (Davids) Wunsch entsprochen werde, mit .... אם־מצאתי חן. Das ist sinngemäß auch die Begründung Jonathans selbst für seine Erlaubnis, daß David an Sauls Tisch fehlen dürfe. Nun kann auch hier der ch e n nicht gefühlsmäßig als Zuneigung aufgefaßt werden wie es vielleicht im Anschluß an Sauls Feststellung: ידעתי כי בחר אתה לבן־ישי sinnvoll erscheinen könnte. בחר bezeichnet vor allem eine gefühlsmäßige Verbundenheit Jonathans mit David. Das kann sich aber nicht auf den ch e n der

Entschuldigung beziehen, denn auch Jonathan hätte es sich nicht leisten können, die Sitte, daß David an diesem Tage mit Saul zu Tisch sitzen muß, durch irgendeine gefühlsbedingte Schwäche oder Nachgiebigkeit gegen David aufzuheben und das noch offiziell in der Begründung vor seinem Vater zuzugeben. Es mußte vielmehr eine stärkere Verpflichtung sein, die Jonathan zu Recht als Grund für den Verstoß gegen die Sitte anführen konnte. Und es ist ein Zeichen des Zorns Sauls, daß er in seiner Verfluchung, die er gegen Jonathan ausspricht, den Sittenbruch auf eine in diesem Fall frevelhafte Zuneigung zu David zurückführt. Jonathan war aber verpflichtet, durch seinen ch e n der dringenden Bitte Davids um Beurlaubung für die Erfüllung der notwendigen Familienpflichten zu entsprechen.

Außerdem zeigt sich in diesem Zusammenhang auch ein wesentlicher Unterschied zwischen ch e n und ch e s e d . Nachdem David Jonathan mit dem Hinweis auf seinen verpflichtenden Herrn - ch e n umgestimmt hat, schließt David in V. 8 seine Rede mit dem Hinweis auf Jonathans ch e s e d im Zusammenhang mit der in 18,3 geschlossenen ברית יהוה [116]. Das ist wohl das schwerste Geschütz, das David aufzufahren hat, indem er nicht nur an die übliche Verpflichtung des ch e n erinnert, sondern auch an einen speziellen Bund zwischen beiden Partnern, der ohne Ansehen der Person zu ch e s e d verpflichtet [117].

3.) ch e n als wesentlichster Bestandteil von Formeln - besonders von Höflichkeitsformeln.

Wir haben in den ältesten Schriftteilen des AT auch einige Stellen, in denen der Gebrauch von ch e n unseren bisher gemachten Beobachtungen zu widersprechen oder mindestens unserer bisherigen Auffassung von ch e n große Schwierigkeiten entgegenzustellen scheint. Diese Schwierigkeiten rühren aber, wie eine genauere Untersuchung zeigt, daher, daß ch e n im übertragenen Sinn und zwar nur in Reden, ziemlich formelhaft verwischt in der Art einer Höflichkeitsformel verwendet wird, deren Sinn den Zeitgenossen selbstverständlich geläufig war,

aber uns nicht so leicht zugänglich ist.

Am deutlichsten ist dieser Sachverhalt in Gen. 30,27[118], in der amüsanten Schacherei Labans mit Jakob. Laban, als Herr Jakobs, möchte ch e n bei seinem Knecht Jakob finden. Das wäre unseren bisherigen Voraussetzungen genau entgegengesetzt, aber man vergißt dabei, daß hier ein raffinierter orientalischer Kuhhandel vorliegt[119]. Laban "spricht wie von einem Höherstehenden (אדני), demgegenüber man sich untergeben bezeichnet (עבדך)". "So ist jetzt seine [Labans] Antwort höchst raffiniert"[120]. Das ist der Grund, warum Laban Jakob um ch e n bittet: אם־נא מצאתי חן בעיניך . Von dem üblichen Rahmen von ch e n ausgehend, gebraucht Laban diesen Begriff, um nur in leiser Andeutung in einem unvollendeten Satz sich in dem geschmeidigen Hin und Her eines orientalischen Handels als Knecht Jakobs zu bezeichnen[121]. Daß ch e n auf diese Weise gebraucht werden konnte, bestätigt unsere oben aufgestellte Behauptung, von der untrennbaren Zusammengehörigkeit von ch e n mit einem Herr-Knecht-Dienstverhältnis.

Ähnlich, aber nicht ganz so durchsichtig, liegen die Dinge in Gen. 47,29[122], wo auch außergewöhnlicherweise der Vater den Sohn mit ...אם־נא מצאתי חן anredet. ch e n ist hier auf jeden Fall aus Josephs hoher Stellung zu erklären[123]. Da Jakob weiß, daß nur Joseph - seiner hohen Stellung wegen - seinen Wunsch, nicht in Ägypten begraben zu werden, erfüllen kann, weist Jakob bereits in der Einführung seiner Rede auf Josephs hohe Stellung hin, indem er ihn um ch e n bittet. Das ist wohl auch in dieser Stelle der einzige Grund für die Anwendung von ch e n . Obwohl hier noch zugestanden werden kann, daß der schlaue Jakob mit dem Hinweis auf Josephs ch e n seinen Sohn nebenher auch bei "seiner Herrenehre anreden"[124] wollte, ist trotzdem die Bitte eines Vaters um den ch e n seines Sohnes so ungewöhnlich, daß wesentlichere Schlüsse über die Bedeutung von ch e n aus dieser Stelle darüberhinaus zu ziehen, daß der Vater hier nur mit dem Gebrauch von ch e n vorsichtig, höflich, umschreibend auf die für die Erfüllung seines Wunsches notwendige hohe Stellung seines Sohnes hinweisen wollte, die Tragfähigkeit dieser Stelle übersteigt. Da Jakob einleitend die

Wichtigkeit der hohen Stellung Josephs herausstellen möchte, durch seine Stellung als Vater Josephs aber kaum Joseph direkt als seinen überlegenen Herrn bezeichnen kann, bedient er sich dafür der Formel ... אם־נא מצאתי חן. Der einzige Grund für die Anwendung von ch e n ist hier also wie in Gen. 30,27 die Eigenschaft von ch e n , ein starkes soziales Gefälle vom Geber zum Nehmer zu enthalten. Die konkreten Umstände, das Verhältnis der Partner usw., für die Erhebung der Bedeutung von ch e n heranzuziehen, ist daher in Gen. 47,29 unmöglich. Daher kann ch e n hier auch nicht mit ch e s e d verglichen werden, der im Gegensatz zu ch e n nicht formelhaft verwischt, sondern in seinem vollen Sinnumfang gebraucht wird. Nach der einleitenden Formel mit ch e n kommt erst das, womit Jakob seinen Sohn zur Erfüllung seines Wunsches veranlassen möchte, in חסד ואמת . ch e n enthält hier nur den oben dargestellten Vergleichspunkt, aber keine gemeinschaftsgemäße Verbundenheit wie sie sonst zu ch e n gehört. Das Argument der Verpflichtung Josephs zu gemeinschaftsgemäßer Verhaltensweise kann daher von Jakob nur auf ch e s e d und אמת gelegt worden sein, was Gluecks Interpretation dieser Stelle[125] gegen die Stoebes[126] bestätigt. Wie Gen. 30,27 so ist auch in Gen. 50,4 und 18,3[127] ... אם־נא מצאתי חן reine, fast inhaltslose Höflichkeitsformel. Gen. 50,4 leitet Joseph eine Bitte an Hofbeamte[128] mit dieser Formel ein, 18,3 lädt Abraham vorübergehende Fremdlinge zum Genuß seiner Gastfreundschaft ein[129] und Ri. 6,17 bittet Gideon auf diese Weise den Engel - ganz entsprechend Gen. 18,3 - um ein Zeichen und zu warten, damit er ihm etwas zu essen vorsetzen könne[130]. Bittet man einen anderen um ch e n , so bedeutet das automatisch eine Höhersetzung des anderen und die eigene Unterwerfung unter den anderen gemäß dem ch e n eigenen Herr-Knecht-Verhältnis. Deshalb eignete sich die eine Bitte enthaltende Formel אם־נא מצאתי חן בע'' besonders gut zum Ausdruck unterwürfiger, orientalischer Höflichkeit[131]. Daß diese Formel später auch zum festen Hofzeremoniell gehört hat, wird Esth. 5,8; 7,3 und 8,5 zeigen[132].

Wohl auch als Höflichkeitsformel, aber nicht als inhaltslose ist es zu betrachten, wenn Sichem in Gen. 34,11 zu Dinas Brüdern und zu ihrem Vater[133] sagt: "Ich möchte ch e n in euren Augen

finden". Nimmt man tatsächlich an, daß Sichem in V. 11 auch den Vater Dinas anspricht[134], so wäre es durchaus möglich, daß Sichems Bitte um ch e n an die Autorität des Schwiegervaters, dem jedes Mädchen bis zur Heirat gehört, gerichtet und daher ernst gemeint ist, d.h., Sichem aus der untertänigen Haltung als Sohn heraus seinen (Schwieger-) Vater um die zum Herrn gehörige Haltung ch e n bittet. Dazu würde V. 11 b gut passen, wo Sichem seine Gesprächspartner auffordert, seine Leistung für diesen ch e n zu bestimmen, wenn diese Leistung auch nur in der Entrichtung eines gewissen Naturalwertes bestünde[135]. Daß mit der in V. 11 b erwähnten Leistung noch nicht der מהר, sondern eine besondere gemeint ist, zeigt V. 12, wo der מהר gesondert aufgeführt wird. Aber die Annahme ernsthafter Gedanken bei Sichem in der Art, daß er sich nach V. 11 vollständig als Knecht Jakobs selbst fühlte, scheitert an der Unsicherheit, ob in V. 11 auch Jakob selbst angeredet wird, und an der Tatsache, daß eine solche echte Haltung kaum von einem seßhaften und dazu noch vornehmen, selbstbewußten Kulturlandbewohner einem ärmlichen Kleinviehnomaden gegenüber angenommen werden kann. So ist auch hier מצא חן vor allem als Höflichkeitsformel zu sehen. Daß Sichem gerade hier ch e n für die von ihm herbeizuführen gesuchte, freundliche Haltung seiner Partner gebraucht, ist wie bei Gen. 18,3 "urbane Höflichkeit", was aber wie sich hier aus V. 11 gezeigt hat, seine Eigenschaft als lohnende Antwort auf die Leistung eines anderen nicht ausschließt.

Zusammenfassung.

Wir haben also unter den ältesten Belegen für das Substantiv ch e n drei Bedeutungsvarianten festgestellt:

1.) ch e n scheint zunächst eine besondere Gunsthaltung des Herrn ausgedrückt zu haben als lohnende Antwort auf besondere Leistungen des Knechts. Diese Haltung beinhaltet naturgemäß ein besonderes Vertrauen des Herrn gegen seinen Knecht und kann hier auch meist mit "Vertrauen" wiedergegeben werden; in dieser Übersetzung kommt zwar der Inhalt

dieser Grund-Haltung des Herrn weitgehend zum Ausdruck, aber andererseits ist das Verdiensthafte des Knechts an dieser Vertrauenshaltung des Herrn dabei nicht ganz entsprechend berücksichtigt. Beides zugleich im Deutschen auszudrücken, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten; doch setzt "Vertrauen" auch im Deutschen meist entsprechende Erfahrung schon voraus. Besser wäre vielleicht noch: Huld, da sie ja in der Regel auch auf positiver Erfahrung beruht und besser eine solche allgemeine Gunsthaltung ausdrückt. Zu dieser Gruppe gehören: Gen. 39,4; 39,21; Ex. 3,21; 11,3; 12,36; 2. Sam. 14,22.

2.) ch e n wird gegenüber der in Punkt 1 dargestellten Bedeutung auch vergrundsätzlicht und verallgemeinert gebraucht, und enthält so auch die Bedeutung einer grundsätzlich zu seinem Herr-Knecht-Verhältnis gehörenden Gunsthaltung des Herrn gegen seinen Knecht, am deutlichsten in der Ausprägung: Lehensherr oder Oberherr - Vasall. Dazu gehören: Gen. 32,6; 33,8; 33,10,15; 47,25; 2. Sam. 16,4; 1. Sam. 20,3,29; 16,22; 25,8; 27,5; 1. Kg. 11,19. Diese Bedeutung scheint sich der Häufigkeit und Art ihres Gebrauchs nach zu urteilen durchgesetzt zu haben[136].

3.) ch e n wird auch in den ältesten Schriftteilen bereits als Hauptbestandteil von Formeln verwendet, und zwar vor allem in der Höflichkeitsformel: "אם־נא מצאתי חן בע , so in Gen. 18,3; 34,11; 30,27; 47,29[137]; 50,4; so erscheint ch e n also nur beim Jahwisten. Der Hauptvergleichspunkt von ch e n ist hierbei das normalerweise in ch e n enthaltene Herr-Knecht-Verhältnis, was ch e n hauptsächlich für den Gebrauch in umschreibenden Höflichkeitsformeln geeignet macht.

Es erhebt sich nun die Frage, ob alle drei Bedeutungsvarianten gleichzeitig nebeneinander herliefen, oder ob eine sich aus der anderen entwickelte. Im allgemeinen trifft es wohl zu, daß die Bedeutungsentwicklung eines Wortes von der primitiveren, einfacheren Vorstellung zur komplizierten, verwickelten hin geht. Können wir aber hier die eine als einfacher, die andere

als komplizierter bezeichnen? Nur eines wird sich wohl sicher sagen lassen, daß nämlich ch e n in einer Höflichkeitsformel nicht ursprünglich sein kann, denn für diesen Gebrauch ist die vorhergehende Verbundenheit von ch e n mit dem Herr-Knecht-Verhältnis Voraussetzung; erst durch diese ernsthafte, reale Bestimmtheit konnte ch e n zu der unernsthaften, fiktiven Bedeutung in einer Höflichkeitsformel gelangen. Eine solche übertragene Bedeutung von ch e n in Höflichkeitsfloskeln kann durchaus neben seiner ernsthaften Verwendung hergehen, da diese erste ohne die letzte unverständlich wird. Es bleibt uns noch, das Verhältnis von Punkt 1 zu Punkt 2 zu bestimmen. Man könnte hierbei vielleicht noch geltend machen, daß 2 in weit stärkerem Maß mit dem Herr-Knecht-Verhältnis verbunden ist. Während in 1 ch e n noch eine freiwillige, wenn auch vom Knecht verdiente Haltung des Herrn gegen seinen Knecht darstellt, tritt ch e n in 2 schon als verpflichtende, zu einem Herr-Knecht (Vasallen) -Verhältnis untrennbar hinzugehörige Verhaltensweise des Herrn auf. Vielleicht könnte unter diesem Gesichtspunkt 2 als Weiterentwicklung von 1 gesehen werden. Der seltenere Gebrauch von 1 würde so als Zeichen des Zurücktretens von 1 hinter 2 zu verstehen sein. Allerdings wird diese Auffassung durch das Vorkommen von Bedeutung 1 noch in der Entstehungszeit des Buches Ruth (s.u.) in Frage gestellt. Bei der verhältnismäßig geringen Zahl von Stellen in diesen alten Schriftteilen des AT läßt sich allerdings keine sichere Feststellung treffen, sondern können in dieser Beziehung nur mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen aufgestellt werden.

Aber alle drei Bedeutungsvarianten zeigen folgende Grundeigenschaften von ch e n :

a) ch e n ist grundsätzlich immer mit einem Herr-Knecht-Verhältnis verbunden.
b) Darin ist ch e n grundsätzlich die Antwort des Herrn auf den Dienst des Knechts, wobei ch e n schon sehr früh zur zum Herr-Knecht-Verhältnis gehörenden Verpflichtung des Herrn gegen seinen Knecht wurde.

Die jüngeren Teile des Pentateuch und der Geschichtsbücher verwenden ch e n nur insgesamt zwei Mal und zwar profan[138].

Die zu dieser auffälligen Tatsache führenden Zusammenhänge aufzuzeigen, wird der zusammenfassenden Darstellung der Entwicklung des Stammes ch n n vorbehalten bleiben.

B. ch e n in der Weisheitsliteratur.

Wir stehen vor der interessanten Tatsache, daß die gesamten "späteren" Schriftteile[139], wie wir sehen werden, denselben Gebrauch des Substantivs ch e n aufweisen, - soweit sie ch e n überhaupt verwenden - , wie ihn die Weisheitsliteratur zeigt. Deshalb erscheint es zweckmäßig, die Anwendung von ch e n in der Weisheitsliteratur an dieser Stelle vorwegzunehmen.

Das Substantiv ch e n erfreut sich in der gesamten Weisheitsliteratur großer Beliebtheit. Allein in den zum Kanon gehörigen Schriften der Weisheitsliteratur[140] kommt ch e n 15 Mal vor und zwar mit einer Ausnahme nur profan gebraucht, entsprechend der vor allem für die ältere Weisheit Prov. 10 ff. geltenden, profanen Bestimmtheit der Weisheitsliteratur [141]. Diese Vorliebe der Weisheitslehrer für ch e n dürfte wohl kaum Zufall sein, sondern sie liegt wohl in der Natur von ch e n begründet.

Die altorientalische Weisheit will bekanntlich zuerst Erfahrungssätze und Weltklugheitsregeln geben. Ziel des Weisen ist bei all seinem Tun in der Regel Erfolg bzw. Lohn[142]. Weisheit ist die Kunst, "das Leben in jeder Beziehung und in allen Lagen wie ein Meister zu führen"[143]. Nun haben wir bisher festgestellt, daß ch e n - grob gesehen - eine von jemandem herbeigeführte gunstvolle Verhaltensweise ist. In dieser Beziehung mußte sich ch e n sehr gut für den Gebrauch der Weisheit eignen,um ein positives Ziel, eine günstige Wirkung auszudrücken, die durch ein den Ratschlägen der Weisheit entsprechendes Verhalten herbeigeführt wird oder werden soll. Es erhebt sich nur die Frage, was mit dem - ch e n sonst in den älteren Schriftteilen unlöslich anhaftenden - Herr-Knecht-Verhältnis geschieht, das die Weisheit kaum je in

der vorliegenden Form mit ch e n verbindet. Wie konnte es zur Übernahme von ch e n durch die Weisheit unter der weitgehenden Eliminierung des Herr-Knecht-Verhältnisses kommen? Mindestens eine Möglichkeit könnte auf dem Umweg über die Josephsgeschichte erwogen werden. Für die Josephsgeschichte hat von Rad einen Einfluß der älteren Weisheit wahrscheinlich gemacht[144]. Wir sehen Joseph als erfolgreichen Beamten, der durch sein kluges und sittliches Verhalten die schwierigsten Klippen des Lebens umschifft und Gunst und Erfolg zu gewinnen weiß. Insofern bestehen "enge Beziehungen hinsichtlich dieses Bildungsideals zwischen der Josephsgeschichte und der älteren Weisheit"[145]. Hierbei tritt in beiden ausführlichen Szenen des Kp. 39 ch e n als Verhalten Josephs bei seinem jeweiligen Herrn auf. Hier dürfte nun ein Anhaltspunkt für die Übernahme des Begriffes ch e n durch die Weisheitsliteratur liegen. Da die Weisheit vor allem an den Höfen sehr gepflegt wurde[146], wo jeder einen Herrn hatte (abgesehen freilich vom König), ist es gut vorstellbar, daß ch e n in diesem Kreis der weisheitlichen Überlieferung geradezu terminus technicus für den von der höfischen Weisheit angestrebten Erfolg des Knechts bei seinem Herrn werden konnte. Als die Weisheit Eingang bei immer größeren Volkskreisen fand, begann sich vermutlich auch der Anwendungsbereich des Begriffes ch e n über seinen ursprünglichen Rahmen hinaus auszudehnen. Die Beschränkung dieses Begriffs nur auf das Herr-Knecht-Verhältnis wurde wohl bei der Ausdehnung auf weitere Kreise nicht aufrechterhalten. So konnte ch e n im Sinn der allgemeinen Bedeutung "Erfolg", "Lohn" auch als Wirkung z.B. von Frauen: "Anmut", "Charme" verwendet werden. Diesen aufgezeigten Weg von ch e n haben wir nun an Hand der einzelnen Belegstellen in der Weisheitsliteratur aufzuweisen. ch e n hat hier immer die Grundbedeutung einer Gunst-Haltung des einen, die durch das Verhalten des anderen ausgelöst wird.

Die Sprüche der Weisheit sind meist sehr allgemein gefaßt, so daß ihre ursprüngliche Situation, aus der sie stammen und in die hinein sie gesprochen wurden, - man könnte vielleicht sagen: Ihr "Sitz im Leben" - , oft kaum mehr mit Sicherheit festzulegen ist. Auf diese Weise ist es zu erklären, daß der wohl

ursprüngliche Anwendungsbereich von ch e n in der Weisheitsliteratur, nämlich das höfische Leben, nur einmal ausdrücklich im Zusammenhang mit ch e n angeführt wird. Das schließt aber nicht aus, daß auch andere Sprüche aus diesem Bereich stammen, deren Verknüpfung mit der höfischen Weisheit aber durch die allgemeine Formulierung eben nicht mehr erkennbar ist. In Prov. 22,11 bleibt der Zusammenhang unseres Versteils 11 b trotz der Möglichkeit der Beziehung von 11 a auf Jahwe durch die Setzung von יהוה hinter אהב unverändert klar: König und ch e n gehören zusammen. Nimmt man die sehr wahrscheinliche Beziehung auf Jahwe an, so ist die Interpretation Frankenbergs zur Stelle sehr einleuchtend: "Herzensreinheit, die der Herr liebt und kluge höfische Redekunst stehen dem Verfasser gerade im Gegensatz[147], aber doch fein unterschieden: Gott sieht das Herz an". "Die Redekunst ist neben der Kunst des Ratgebens die wichtigste Kunst am Hof"[148]. So soll ch e n in Prov. 22,11 nichts anderes als die auf die Redekunst automatisch folgende, vorteilhafte Wirkung darstellen, nämlich die Gunst-Haltung der Vorgesetzten am Hof und, was am wichtigsten ist, die Gunst-Haltung des Königs.

Wie oben schon erwähnt, dürfte der Gebrauch von ch e n in der Art von Prov. 22,11 und der Josephsgeschichte der ursprüngliche Anlaß gewesen sein, ch e n in besonderem Maß in der Weisheitsliteratur zu verwenden. Für diese Anwendung war die Aussage des Begriffes ch e n geradezu ideal geeignet. In der Regel erscheint ch e n allerdings in der vorliegenden Überlieferungsstufe der Weisheitsliteratur im Rahmen der allgemeinen Weisheitsregeln, die meist keine Partner wie z.B. König-Höfling mehr bestimmen, und einfach grundsätzliche Regeln sind, die sich in allen Lebensbereichen bewegen. ch e n , hier vom Herr-Knecht-Verhältnis gelöst, ist allgemein ein terminus technicus für die durch die Ratschläge der Weisheit erzielte günstige Haltung bei anderen. So erscheint die gute Einsicht Prov. 13,15 als Mittel zur Erreichung von ch e n , d.h., hier also ganz allgemein von Wohlwollen und Gunst der Umwelt, der Menschen schlechthin[149]. Ebenso verkündet Eccl. 10,12 dem Weisen ch e n als Erfolg des Wortes seines Mundes. Die Sentenz "soll weniger die Worte der Weisen und der Toren

als vielmehr deren Wirkung veranschaulichen: ch e n , Gunst, beim Weisen - Verderben (.......) beim Toren"[150]. Wohl steht der Verfasser von Eccl. 9,11 der Gültigkeit der üblichen Lebensweisheit sehr skeptisch gegenüber und behauptet oft deren Gegenteil, - so eben auch, wenn er u.a. feststellt, daß auch den Verständigen nicht ch e n beschieden ist, behauptet wohl damit die Wertlosigkeit der Weisheit[151]- , verändert den Gebrauch von ch e n jedoch nicht. ch e n bleibt Wirkung der weisen Ratschläge; nur werden diese hier eben abgelehnt.

Da ch e n immer als erwünschte Wirkung auftritt, ist es durchaus nicht erstaunlich, daß die Erreichung von ch e n für die Weisheitslehrer zum Ideal wurde: Das geschieht in Prov 22,1: ch e n ist besser als Silber und Gold. Nun ist ch e n hier nicht "subjektiv die Anmut, Holdseligkeit", sondern nur "objektiv die Anerkennung, die sie findet, Gunst etc."[152]. Das zeigt klar der parallele Gebrauch von ch e n in V. 1 b zu שם טוב in V. 1 a, denn שם טוב enthält nur die Anerkennung von anderen. Aber, nachdem ch e n sonst von den Weisheitssprüchen nur als positive Wirkung ihrer Empfehlungen hervorgehoben wird, liegt natürlich in einer Betonung der Wichtigkeit dieser Wirkung indirekt auch eine Betonung der sonst gegebenen Empfehlungen, die zu dieser Wirkung führen. Das meint auch Toy, wenn er zur Stelle kommentiert: "... high intellectual and moral character is a more precious possession than material wealth"[153].

In der Grundbedeutung von ch e n als Gegenreaktion auf ein Verhalten des anderen kommt ch e n zur Bedeutung "Dank" für die echte Hilfe eines anderen. Prov. 28,23 wird festgestellt, daß nicht der Schmeichler, sondern derjenige, der aufrichtig auf Fehler aufmerksam macht, letztlich ch e n erhält. Das entspricht durchaus dem deutschen "Dank", denn ch e n ist hier eine Gegenreaktion, in der der Geber des ch e n dem Empfänger verpflichtet ist. Ganz losgelöst vom Herr-Knecht-Verhältnis und vollständig verallgemeinert kann ch e n , nur noch als Wirkung gedacht, ohne weiteres auch eine Reaktion des Knechts auf ein Verhalten des Herrn sein. Eine solche Anwendung scheint in der weisheitlichen Perspektive

von ch e n durchaus möglich zu sein, wenn sie auch nicht belegt ist. Das eröffnet neue Gesichtspunkte für den theologischen Sprachgebrauch von ch e n ; darin scheint sich auch der Grund abzuzeichnen, warum LXX ch e n meist mit ch a r i s wiedergibt. Das wird später genauer zu erörtern sein (s.u.S. 147).

Wie das griechische ch a r i s , das die häufigste Übersetzung für ch e n in LXX ist, so enthält auch ch e n ein ästhetisches Moment. Dieses ästhetische Moment ist aber nicht ursprünglich, sondern hat sich erst in der Weisheitsliteratur entwickelt, hauptsächlich als Wirkung der Weiblichkeit. Auch hier ist die Veranlassung von ch e n das Verhalten, das Handeln, nicht etwa die Gestalt und die Form. Nicht die feste Gegebenheit der äußeren Gestalt einer Frau ist das Entscheidende, sondern die Frau hat die Möglichkeit, durch ihr Verhalten den ch e n zu erwerben. Das liegt am israelitischen Schönheitsverständnis: "Bei Betrachtung eines Menschen forscht der Israelit zuerst nach seinen Eigenschaften. Er erzählt uns seine Eindrücke von ihm, sonst hat das Aussehen eines Menschen kein Interesse"[154]. "Der Israelit findet das Schöne in dem, was lebt und spielt, im Reize und Rhythmus, in Anmut und Grazie ...... Nicht Form und Gestalt vermitteln die Schönheitserlebnisse, wie für die Griechen, sondern die Empfindungen: Licht, Farbe usw. ...."[154]. Als Wirkung des Verhaltens einer Frau, z.B. ihrer graziösen Bewegungen u.ä., reicht der Bedeutungsumfang von ch e n in der verallgemeinerten Ausprägung der Weisheitsliteratur ohne weiteres aus, auch in das Ästhetische einzudringen. So wird der ch e n einer Frau z.B. in Prov. 5,19 mit dem ch e n , den eine Gazelle hervorruft, verglichen (die Gazelle ist eines der Lieblingsbilder für alles, was anmutig und liebreich ist[155]). ch e n ist auf diese Weise manchmal so mit den weiblichen Reizen verknüpft, daß kein Unterschied zwischen ihnen und ch e n gemacht wird und die Wirkung, die eigentlich ch e n ausdrücken sollte, wird durch einen anderen Begriff hinzugefügt. So z.B. Prov. 11,16: Eine Frau mit ch e n gewinnt Ehre (Ehre ist hier eigentlich die zu erzielende Wirkung; ch e n ist zu dem geworden, was diese Wirkung erst hervorrufen soll) oder Prov. 31,10: Hier tritt

der ch e n einer Frau sogar als negative Eigenschaft im Gegensatz zur Gottesfurcht auf, die ursprünglich eigentlich zu den Eigenschaften einer Frau gehörte, die den ch e n herbeiführen: Wandelbar ist der ch e n , ein flüchtiger Hauch die Schönheit, aber eine gottesfürchtige Frau ist Ruhmes wert. Die besondere Festlegung der Bedeutung von ch e n wird vor allem deutlich einmal durch den parallelen Gebrauch zu "Schönheit" und zum anderen Mal durch die Verwendung des Artikels bei ch e n , was sonst nie geschieht. ch e n ist an dieser Stelle also , ähnlich Prov. 11,16, nicht mehr einfach allgemein die von jemandem auf andere ausgeübte Wirkung schlechthin (- hier von einer Frau -), sondern ch e n meint hier bereits den typisch femininen Reiz, ist schon Bestandteil des Weiblichen geworden - bis hin zu seiner negativen Prägung.

Die spätere Weisheit Prov. 1-9 empfindet bereits eine innere Verbundenheit von ch e n mit dem Ästhetischen und versieht ch e n auch beim üblichen Sprachgebrauch als vorteilhafte Wirkung ihrer Ratschläge häufig mit einem schmückenden Beiwort: Prov. 1,9: Belehrung von Vater und Mutter bilden einen <u>Kranz</u> von ch e n ; so auch Prov. 4,9; 3,22: Umsicht und Besonnenheit sind ein Schmuck von ch e n am Hals.

Weiter verallgemeinert ist ch e n nicht einmal die Wirkung des <u>Handelns eines Menschen</u>, sondern nur grundsätzlich die Wirkung auf Menschen, so z. B. in Prov. 17,8 die Wirkung eines Zaubersteins. Hierbei ist für unseren Zusammenhang gleichgültig, ob die Wirkung auf den Geber oder auf den Empfänger gemeint ist, was der unsicherste Punkt in diesem Vers ist. אבן-חן ist nur Vergleichspunkt, der die Zwangsläufigkeit eines Geschehens verdeutlichen soll: So wie der אבן-חן den ch e n erwirkt, so .... .

C. Das Substantiv ch e n in den "späteren" Schriften des AT (außer der Weisheitsliteratur)[156].

Diese summarische Betrachtung der "späteren" Schriften ist durch die oben bereits bemerkte Feststellung gerechtfertigt, daß, wenn ch e n überhaupt außerhalb der bisher behandelten Literatur vorkommt, er nur in einer durch die Weisheitsliteratur geprägten Bedeutung erscheint. Es scheint, daß ch e n nach seinem "klassischen" Gebrauch in der Entstehungszeit der ältesten Schriften des AT in seiner profanen Bedeutung nur noch von der Weisheitsliteratur bestimmt wurde, so in anderer Weise als früher zu einem neuen Verwendungsfeld kam, und das Substantiv auf diese Weise das In-Vergessenheit-Geraten in seinem ursprünglichen Anwendungsbereich, - worauf sein Fehlen in "späteren" Schriften (außer der Weisheitsliteratur)[157] hinzudeuten scheint - , durch das Neuerstehen in einem anderen überlebte.

a) ch e n bei den Propheten: In Na. 3,4 wird Ninive als Dirne mit טובת-חן bezeichnet, die Völker und Sippen mit ihren Zauberkünsten umgarnt. Wie in Prov. 31,30, so ist auch hier ch e n so stark mit dem Femininen verbunden, daß er sogar die verderblichen Reizwirkungen der Dirne ausdrücken kann. Dennoch bleibt ch e n Wirkung. Das zeigt V. 4 b, der vom Berauschen[158] der Völker spricht. ch e n ist also Wirkung der Dirnenreize Ninives.

Ähnlich Prov. 17,8 ist ch e n auch Sach. 4,7 gebraucht: Serubbabel wird unter einem Berg einen Stein hervorholen, bei dessen Anblick die Leute rufen werden חן חן לה . ch e n ist ganz Ausdruck des Gefallens, der positiven Wirkung des Schlußsteins[159] auf die Leute, und etwa zu übersetzen mit "Bravo, Bravo!"[160].

b) ch e n beim Deuteronomisten: In der Gesetzesbestimmung Dtn. 24,1 heißt es, ein Mann dürfe seiner Frau nicht den Scheidebrief geben ohne "das Vorhandensein einer ערוה , einer schimpflichen, ehrenrührigen Sache"[161], die es

verhindert, daß die Frau den ch e n des Mannes findet. ch e n ist hier im Sinn von z.B. Prov. 5,19 gebraucht, als Wirkung des Verhaltens der Frau auf den Mann, wobei hier allerdings noch - vielleicht aber nur zufällig - ein Herr-Knecht-Verhältnis durchscheint, da der Mann ja Herr der Frau ist.

c) ch e n in den Psalmen: Ps. 45,3 bewegt sich ch e n in dem von Eccl. 10,12 her bekannten Bereich[162]. Dem weisheitlichen Höflingsideal entsprechend wird summarisch festgestellt, die Lippen des Königs bewirken ch e n , auf welche Weise ist nicht gesagt. Da dieser Spruch aber im Zusammenhang von Lobpreisungen auf den König steht, wird man annehmen müssen, daß ähnlich wie in Prov. 22,1 mit der Betonung des ch e n , den die Lippen des Königs bewirken, eine Zusammenfassung aller nur erdenklichen weisheitlichen Verhaltensideale in dem Verhalten der Person des Königs hervorgehoben werden soll.

Zusammenfassung der Abschnitte B und C.
ch e n
im weisheitlichen und verwandten Sprachgebrauch.

Der weisheitliche Sprachgebrauch von ch e n geht aus vom Frühstadium in der Bedeutung von ch e n , von ch e n als lohnender Gunsthaltung des Herrn als Antwort auf ein besonders gutes Dienstverhalten des Knechts. So ist wohl ch e n in der ältesten Weisheit, die am Hof eine wichtige Pflegestätte fand, die Gunsthaltung des Vorgesetzten, die durch das den weisheitlichen Regeln entsprechende Verhalten des Untergebenen erzielt wird, also kurz: ch e n ist der Erfolg und das Ziel der Weisheit. In einem allmählichen Verallgemeinerungs- und Abstrahierungsprozeß überwindet ch e n die ursprünglichen Grenzen des Herr-Knecht-Verhältnisses und wird schlechthin Reaktion des einen auf ein Verhalten des anderen. So erreicht ch e n auch ganz allgemein die Bedeutung "Dank". In dem Verallgemeinerungsprozeß wird ch e n auch ziemlich früh im ästhetischen Bereich verwendet, und zwar als von ästhetischen Momenten herbei-

geführte Gunst-Haltung. Dabei wird ch e n teilweise so weit mit seiner Ursache identifiziert, daß er selbst als Ausdruck dieser Ursache, also des Ästhetischen selbst, erscheint und z.B. auch die Bedeutung "Schönheit" erreicht. Das ist aber nur eine aus einer Überspitzung herrührende Nebenerscheinung. Als Grundbedeutung von ch e n ist in der Weisheitsliteratur allgemein die Reaktion eines Menschen auf das Verhalten eines anderen festgehalten. In einer weiteren Abstrahierungsstufe kann dann auch das zu ch e n führende Verhalten eines Menschen durch die Wirkung einer Sache, z.B. eines Steins, ersetzt werden, so daß ch e n in seiner allgemeinsten Bedeutung nur noch eine positive Wirkung schlechthin umfaßt. Daß hierbei die Sinne, besonders das Visuelle, als Übermittler gewisser, ch e n veranlassender Reize, eine hervorragende Rolle spielen, liegt in der Natur eines so bestimmten Begriffs[163)].

D. ch e n in den Büchern Ruth und Esther.

Obwohl ch e n in späterer Zeit weitgehend nur noch in der verallgemeinerten Bedeutung des weisheitlichen Sprachgebrauchs verwendet wurde, so zeigen doch die Bücher Ruth und Esther, daß der "klassische" Sinn von ch e n im profanen Gebrauch auch in späterer Zeit wenigstens noch bekannt, wenn auch vielleicht nicht mehr so geläufig war[164)].

1.) Ruth:

Obwohl in der Datierung dieses Buches die Meinungen stark differieren[165)], steht doch seine verhältnismäßig späte Entstehung fest, ob vorexilisch oder nachexilisch ist hierbei nicht so wichtig. Der Gebrauch von ch e n im Buch Ruth erscheint auf jeden Fall für diese, - d.h. also, im Vergleich zu J oder den alten Quellen der Sam.-Bücher erheblich spätere - , Zeit als ungewöhnlich (s.S. 37). Schon der Gebrauch der alten und hier durchaus nicht formelhaft-leeren Wendung "מצא חן בע" , einem der Kennzeichen des Jahwisten[166)], stellt die Beziehung im Gebrauch von ch e n im Buch Ruth zum ältesten feststellbaren Gebrauch von ch e n her. Die Verwen-

dung von ch e n im Buch Ruth bestätigt dann auch unsere für den ältesten, profanen Sprachgebrauch von ch e n gemachten Beobachtungen.

In Ru. 2,2 beschließt Ruth, Ähren lesen zu gehen auf dem Feld des Mannes, in dessen Augen sie ch e n findet. Es fällt hierbei gleich auf, daß Ruth den Terminus ch e n gebraucht, obwohl sie weder ein Dienstverhältnis zu jemandem unterhält noch die Absicht äußert, sich bei jemandem als Magd zu verdingen. Dem alten Sprachgebrauch entsprechend, demnach ch e n immer mit einem Dienstverhältnis verbunden ist, wird aber andererseits dieses Herr-Magd-Verhältnis für ch e n später stark betont. Auch weiß Ruth genau, daß sie als Fremde, die niemand kennt, kaum von jemandem ch e n erwarten kann. Genau das spricht Ruth in V. 10, nachdem Boas sie so vorzüglich behandelt hat, deutlich aus, indem sie nach dem Grund für Boas' ch e n ihr, einer Fremden gegenüber, fragt. Boas' Antwort enthüllt einen Grund, den Ruth nicht wissen konnte, die Verwandtschaft Boas' mit ihr[167]. Boas aber weiß um die Verwandtschaft und um das treue Verhalten Ruths seiner Sippe gegenüber. Nun ist er, als reicher wohlhabender Vertreter seiner Sippe, ihr eine gewisse Anerkennung für ihre Treue schuldig; nachdem Boas das gesagt hat, antwortet Ruth, indem sie unter der Beteuerung, sie möchte weiterhin ch e n bei ihm finden, Boas אדני und sich שפחתך nennt (V. 13) und noch einmal ihrer Verwunderung darüber Ausdruck verleiht, daß sie, obwohl sie nicht einmal seine Magd sei, ch e n von Boas bekommen hat. Hier zeigt sich in Bezug auf ch e n eine gewisse Diskrepanz zwischen Boas und Ruth. In allen drei Fällen ist es nur Ruth, die den Begriff ch e n gebraucht. In V. 10 und 13 dokumentiert sie deutlich ihre Vorstellung von ch e n : Sie bezeichnet Boas' Haltung als ch e n und verhält sich entsprechend als seine Sklavin (in V. 10 durch die Verneigung bis zur Erde und in V. 13 durch entsprechende Anrede und Selbstbezeichnung gekennzeichnet). Dem gegenüber gebraucht Boas nie ch e n oder den Stamm ch n n , sondern redet nur von der vergeltungswürdigen Tat Ruths und verwendet für die lohnende Vergeltung den Stamm שלם (V. 12). Boas redet auch nie von ihr als einer ihm unterstellten Magd. Ruths Deutung der Haltung Boas' als ch e n ist nun

nicht nur einfach höflich-ehrfurchtsvoller Dank[168], sondern der Verfasser bedient sich hier vor allem in V. 2 bei der Wortwahl eines Kunstgriffes, um dem Geschehen von vornherein einen wunderbaren Anstrich zu geben wie er auch Boas' Rede in V. 12 durch entsprechende Formulierung eine wunderhaft-prophetische Bedeutung verleiht[169]. Wie der objektiv ungerechtfertigte Gebrauch von ch e n V. 2 in Ruths Mund zeigt, möchte der Verfasser in der Vorstellung des Lesers beim ersten Auftauchen des Boas, Ruth sofort in einem Herr-Magd-Verhältnis erscheinen lassen, indem der Verfasser Ruth von vornherein die Haltung des Mannes, der es ihr erlaubt, Ähren zu lesen, als ch e n bezeichnen läßt; dafür spricht auch, daß der Verfasser Ruth gleich zu Anfang der Begegnung ohne äußeren Grund sich als Magd verhalten läßt. In einer sich immer steigernden Entwicklung erscheint das in V. 2 Angedeutete in V. 13 auf seinem Höhepunkt. Durch das mysteriöse Vorwegnehmen der späteren Beziehungen Ruths zu Boas, nämlich als Frau Boas', gewinnt die Verwendung von ch e n ebenfalls eine prophetische Bedeutung. Da nur Ruth ch e n gebraucht, ist also nur ihre Darstellung entscheidend. Sie gebraucht ch e n als Gunst-Haltung des Herrn, als Antwort des Herrn auf ein besonders verdienstvolles Verhalten seiner Magd (vgl. vor allem V. 13). Das entspricht dem in II A 1 beobachteten Gebrauch von ch e n .

2.) Esther:

Als deutlich antiquierte Redeweise bringt Esther מצא חן in 5,8; 7,3 und 8,5 und zwar nur in der Formel אם-נא מצאתי חן im offiziellen Hofzeremoniell als Einleitung für eine Bitte [170]. ch e n ist hier dem launischen Despoten gegenüber wohl nur Teil einer inhaltslosen Phrase. Die Formulierung אם-נא מצאתי חן seinem Herrn gegenüber scheint ursprünglich als ein Erinnern seines Herrn an eigenes Verdienst entstanden zu sein, in dem Sinn: Wenn ich damals ch e n gefunden habe in deinen Augen, dann hast du jetzt Gelegenheit, ihn zu erweisen.

Außerhalb des Gebrauchs von ch e n in einer antiquierten Höflichkeitsformel wird ch e n im Estherbuch nur noch

in der von der Weisheitsliteratur vorbestimmten Bedeutung gebraucht. In 2,15,17; 5,2 erscheint ch e n in der Wendung נשא חן . Daß hier statt נשא מצא steht, dürfte wohl nicht so sehr darauf zurückzuführen sein, daß der Verfasser "cannot palate the thought of a Jew(ess) having to receive a favour"[171] von dem Angehörigen eines Heidenvolkes, sondern einfach darauf, daß מצא חן zu antiquiert war, um in der Normalsprache noch verwendet worden zu sein. In allen diesen drei Stellen ist ch e n eine Wirkung von Esthers Schönheit; das ist wohl auch für 5,2 anzunehmen, wo es nicht ausdrücklich festgestellt wird[172].

Zusammenfassung
der Bedeutung des Substantivs ch e n im profanen Sprachgebrauch.

Die oben erwogene Entwicklung von ch e n hier genau zu wiederholen, ist wohl nicht notwendig. Wichtig ist nur festzustellen, daß nach unseren Beobachtungen ch e n in der Hauptstufe seines Gebrauchs folgende Grundbedeutung enthält: ch e n war vielleicht in einer Art Frühstufe die lohnende Antwort des Herrn und hat sich sehr schnell zu einer beanspruchbaren, gemeinschaftsgemäßen Verhaltensweise des Herrn entwickelt, als Antwort auf den Dienst seines Knechts. Diese Bedeutung hat ch e n bei den meisten alten Belegstellen. In diesem Bereich wird auch der theologische Ansatzpunkt für ch e n zu suchen sein.

In der Weisheitsliteratur blieb von dieser ursprünglichen Bedeutung nur noch eine allgemeine Gegenseitigkeit übrig; ch e n drückt eine mehr oder weniger zwangsläufige Antwort des einen auf ein Verhalten des anderen aus. Nach dem Höhepunkt des Gebrauchs von ch e n in seinem ursprünglichen Rahmen vor allem in den älteren Schriften des AT wird ch e n in späterer Zeit profan nur noch in den von der Weisheitsliteratur geprägten Bedeutungsvarianten angewendet.

III. Das Verb ch n n

Der Verbalstamm ch n n in allen seinen Modi und Formen wird, das ergibt bereits in sehr krasser Weise die Statistik, hauptsächlich zur Kennzeichnung göttlich-menschlicher Beziehungen benutzt; wird er aber dennoch an einigen Stellen rein profan gebraucht, dann geschieht das weitgehend in dem für ch e n beobachteten Bereich. Auch lassen sich, soweit das festzustellen die spärlichen Belegstellen erlauben, ähnliche Entwicklungen wie für das Substantiv ch e n beim Verbalstamm erkennen. Der verschwindend geringe Gebrauch, den das AT vom Verbalstamm im rein profanen Bereich macht, - was wohl, wie wir später genauer sehen werden, auf eine vorwiegend religiöse Bestimmtheit des Verbalstammes zurückgeht -, gibt uns eben einige Kostproben von der profanen Anwendung des Verbalstammes, die aber ausreichen, um eine annähernd gleiche Bedeutung wie wir sie für das Substantiv ch e n erkannt haben, wahrscheinlich zu machen. Auch die spärlichen Vorkommen der Qal-Form im rein menschlichen Beziehungsbereich erscheinen in den Proverbien und den Psalmen, der religiösen Bestimmung des Verbalstammes entsprechend, noch weitgehend religiös fundiert, so daß auch diese Stellen nur zu einem geringen Teil zur Erhebung der Aussage des Verbalstammes im rein profanen Gebrauch herangezogen werden können. Die Stellen des religiös fundierten Gebrauchs von ch n n werden daher in Teil 2 behandelt.

Als wesentlichster Unterschied der Aussage des Verbalstammes zu der des Substantivs ch e n ist natürlich eben deren verbale Kennzeichnung zu berücksichtigen: "Die dynamische Denkart der Hebräer verraten besonders ihre Verben, deren Grundbedeutung immer eine Bewegung oder Wirksamkeit ausdrückt. Wenn ein Verbum Stillstand wie Sitzen oder Liegen ausdrücken soll, geschieht es durch ein Verbum, das auch eine Bewegung bezeichnen kann". [173)]

A. Die Modi des Verbs ch n n außer dem Hitpael[174].

Hatten wir für ch e n eine abstrakte Haltung festgestellt, so haben wir in ch n n eine entsprechende Bewegung zu sehen, also den konkreten Erweis von ch e n , nicht so sehr eine stillstehende, abstrakte Haltung.

1.) ch n n im Sprachgebrauch des Deuteronomium.

Obwohl nicht beide hier zu behandelnde Stellen auf den Deuteronomisten zurückgehen, sondern eine davon späterer Zusatz ist, dürfte doch eine solche summarische Betrachtung "im Sprachgebrauch des Deuteronomium" gerechtfertigt sein, da die Aussage von ch n n in beiden Fällen parallel läuft. Das Deuteronomium scheint in seinem profanen Gebrauch von ch n n an die in älterer Zeit vorherrschende Bedeutung des Substantivs ch e n [175], in der ch e n eine beanspruchbare Gunsthaltung des Herrn gegen seinen Knecht, vor allem des Lehnsherrn gegen seinen Vasallen[176] umfaßt, anzuknüpfen. Den konkreten Erweis dieses ch e n des Herrn stellt ch n n in den beiden parallelen Stellen des Deuteronomium dar (Dtn. 7,2; 28,50[177]).

Dtn. 7,2 wird Israel aufgetragen, es solle den Bann an den Völkern Kanaans vollstrecken, keinen Bund mit ihnen schließen ולא תחנם. Das ch n n ist kaum anders zu verstehen als als Folge des Bundes[178]. ch n n ist der Inhalt der b e r i t ; der Herr der b e r i t ist zu diesem ch n n verpflichtet. Die Israeliten kommen als erobernde Herren ins Land; setzen die Israeliten nun eine b e r i t für die unterworfenen Völker in Kraft[179], so sind sie zu ch n n verpflichtet, d.h., hier konkret: Verpflichtet, die unterworfenen Völker am Leben zu lassen[180]. Gerade das aber, daß Israel die unterworfenen Völker am Leben läßt und das ch n n gewährt, möchte diese Bestimmung vermeiden, deshalb wird ch n n als der für den Verfasser wichtigste Punkt der b e r i t gesondert nach der b e r i t [181] aufgeführt. Scheint so die Zusammengehörigkeit von ch n n und b e r i t sehr wahrscheinlich, können wir wohl mit Recht aus der Vor-

stellung, die hier b e r i t zugrunde liegt, auch Hinweise für das Verständnis von ch n n erwarten. Erscheint die b e r i t hier als ausschließliche Handlung des Gebers und schließt sie "keinerlei Rechte und Pflichten des Empfängers ein", wie es Begrich für den ursprünglichen b e r i t - Begriff feststellt[182], so würde das bedeuten, daß das Verb ch n n zwar auch eine Verpflichtung des Herrn wie ch e n enthält, aber die bei ch e n äußerst wichtige Mitwirkung des Empfängers in Form einer Dienstverpflichtung fehlt. Wir können aber wohl annehmen, daß zur Zeit des Deuteronomisten [183] die b e r i t bereits "zunehmend vom Vertragsdenken erfaßt und entsprechend umgebildet" worden war[184]. In dieser Form enthält die b e r i t sehr wohl feste Verpflichtungen des Empfängers. Bei der b e r i t in ihrer späteren Auswirkung ist die Leistung des Empfängers "keine Gegengabe für die b e r i t , aber sie ist eine Voraussetzung für ihre Gewährung"[185]. Wir haben darin durchaus eine Parallele zu dem Gebrauch von ch e n . In 1. Sam. 27,5 ist die Leistung Davids ebenfalls keine Gegengabe für den ch e n , sondern umgekehrt ist sie die Voraussetzung für den ch e n Achis'. Ehe Achis seinen ch e n durch die Aufrichtung eines Lehnsverhältnisses fixiert hat, prüfte er zuerst in einer Probezeit den Dienst Davids. Auch hier besteht die Leistung des Besiegten im Dienst, d.h., im Sklavendienst der Besiegten; das ist die Norm im damaligen Kriegsrecht (s.u.) Auf diese Weise ist es zu erklären, daß ch n n als wesentlicher Inhalt eines b e r i t - Verhältnisses angeführt wird. Wir sehen also, daß ch n n im Sinn von ch e n als Pflicht des b e r i t - Herrn, als konkreter Erweis von ch e n , gemeint ist.

In derselben Situation wie Dtn. 7,2, ebenfalls negiert, finden wir ch n n in dem späteren Zusatz Dtn. 28,25-69 in V. 50. Dem Volk Israel wird dort mit einem grimmigen Volk gedroht, das den Greis und den Jüngling nicht verschont ונער לא יחן . Dafür steht bei "Greis" נשא פנים, und bei"Jüngling" wird ch n n gebraucht. Wir haben also für die beiden Objekte verschiedene Verben, obwohl scheinbar für beide dasselbe ausgesagt werden soll. Wie z.B. in 1. Sam. 15,8 und Jes.

13,18[186] ist hier unter נער nicht ein Kleinkind, sondern ein blühender Jüngling im Gegensatz zum Greis zu verstehen. Wenn hier mit נשא פנים das Visuelle betont wird[187] (der Anblick des Greises erregt Mitleid), so ist das wohl bei einem wehrlosen Greis gerechtfertigt, kaum läßt sich dieses Bild aber auf einen kräftigen, blühenden Jüngling anwenden. Diesem Umstand ist es wohl zuzuschreiben, daß bei נער ein anderes Verb gesetzt wird. Haben wir so einen Hinweis auf die Vorstellung, die hinter ch n n steht, gewonnen, so fügt sich dieder ausgezeichnet in eine allgemeine Beobachtung in der damaligen Kriegsführung ein. Dtn. 20,10ff. zeigt, daß ein Verschonen der Feinde im Krieg nur in der Form ihrer Versklavung möglich ist[188]. Es ist selbstverständlich, daß ein unterworfenes Volk und eine unterworfene Stadt, wenn sie am Leben gelassen werden, zum Sklavendienst für die Eroberer verpflichtet sind. Diese selbstverständliche, beim Israeliten wohl schon ganz ungewußte Verklammerung von Verschonung im Krieg und Versklavung haben wir hier zu beachten. Die Greise sind zum Sklavendienst nur noch sehr beschränkt geeignet und können daher nur Mitleid erwarten; für den נער hingegen kommt die Verschonung in Form des Sklavendienstes sehr wohl in Frage. Das steht also hinter dem Gebrauch verschiedener Verben bei den beiden verschiedenen Objekten für die Darstellung desselben Sachverhaltes. ch n n enthält hier wie ch e n die enge Verknüpfung von Dienstverhältnis und Gunst-Erweis; so ist der Sklavendienst der Unterlegenen die Voraussetzung für das ch n n des Siegers. Dadurch, daß der Sieger den Besiegten als Sklaven akzeptiert, ist er zum ch e n gegen den Besiegten gezwungen. Diese Vorstellung muß ch n n zu Grunde liegen, wenn es zur Kennzeichnung einer solchen Situation gebraucht wird. Wir sehen also, daß die beiden Verben aus ganz bestimmten Vorstellungen heraus den beiden Objekten zugeordnet wurden, aus Vorstellungen heraus nämlich, die hinter der Verschonung eines Greises und der eines Jünglings ganz verschiedene Vorgänge sehen[189]. Freilich braucht eine solche Formulierung nicht bewußt gewählt worden zu sein. Das ändert aber an den angestellten Betrachtungen nichts, da die genannten Vorstellungen, die einmal zu dieser Formulierung geführt haben, durchaus auch dem später unbewußten Gebrauch

zugrunde liegen können.

Zusammenfassung.

Es hat sich in den beiden Stellen gezeigt, daß, nachdem das Substantiv ch e n in seinem eigentlichen Sinn, nämlich als verpflichtende Gunsthaltung des Herrn gegen seinen Knecht als Antwort auf den Dienst des Knechts, aus dem Sprachgebrauch weitgehend verschwunden war, diese Bedeutung von ch e n sich in ch n n in der einem Verb entsprechenden Form erhalten hat. Andererseits bestätigt die Feststellung von entsprechenden, in Dtn. 7,2 besonders eindeutig zu erkennenden Verhältnissen beim Verb ch n n die für ch e n gemachten Beobachtungen.

2.) ch n n in dem von der Weisheitsliteratur bestimmten Sprachgebrauch.

Wir haben in den Psalmen und den Proverbien, wie der zweite Teil der Untersuchung zeigen soll, einen durch die religiös-ethische Entwicklung bestimmten Sprachgebrauch von ch n n . Von diesen Stellen stechen nur drei durch ihren deutlich von der Weisheitsliteratur bestimmten Sprachgebrauch von ch n n ab und zwar in der Weise, wie wir ihn beim Substantiv ch e n kennengelernt haben. Sahen wir dort ch e n als durch das Verhalten eines Menschen oder noch allgemeiner durch den Anblick einer Sache erwirkte Gunst-Haltung eines Menschen, so haben wir hier entsprechend ch n n als Wirkung des Anblicks einer Sache[190]. Der Anblick des Staubes von Zion veranlaßt in Ps. 102,15 das ch n n der Beschauer. Über die Übermittlungsorgane der Sinne veranlaßt also der Zion, dadurch, daß er eben der Zion ist, das ch n n . Wir haben hier in ch n n - auch das weist auf eine spätere Entstehung dieser Bedeutung von ch n n hin - , nicht mehr einen konkreten Erweis als Inhalt, sondern wohl eine abstrakte Haltung zu sehen. Im Sinn einer Gunst-Haltung, die der Zion in seinen Beschauern auslöst, dürfte die Übersetzung Gunkels: "Gern haben" (parallel zu רצה[191] in V. 15a) die angemessenste sein[192]. Der profane Sprachgebrauch von ch n n in V. 15 hat sich hier schon

deutlich von dem theologischen in V. 14 wegentwickelt. Wie Teil 2 zeigen soll, hängt ch n n in V. 14 noch in sehr starkem Maß mit dem ursprünglichen Sprachgebrauch zusammen.

In umgekehrter Richtung, aber mit demselben Grundverständnis finden wir ch n n in Thr. 4,16[192]: Die Menschen, die an Jerusalem das Gericht Jahwes vollziehen, - also wohl die Feinde Jerusalems - , achten weder der Priester noch nehmen sie Rücksicht auf die Greise. ch n n ist als Rücksichtnahme auf das Alter der Greise hier wohl als Erbarmen gegenüber den Greisen verstanden. Das kann ch n n hier insofern bedeuten, als nach dem verallgemeinernden und zersetzend wirkenden Sprachgebrauch der Weisheitsliteratur eben auch ch n n nur noch die Wirkung, die Gegenreaktion auf eine bestimmte Sache, - hier auf die Greisenhaftigkeit der Greise - , zum Ausdruck bringen kann.

Wie ch e n in Prov. 22,11 drückt in Prov. 26,25 auch eine Pielform von ch n n gefälliges Reden aus. Der Weisheitslehrer warnt davor, der gefälligen Rede zu trauen. Sachgemäß wäre zu übersetzen: "Wenn sich jemand mit seiner Stimme einschmeicheln will, vertraue ihm nicht"[194].

3.) Profaner Gebrauch von ch n n im Hiobbuch.

Auch im Buch Hiob bekommen wir nur eine Kostprobe für den profanen Gebrauch von ch n n : Hi. 19,21: Hiob bittet mit einem wiederholten, betonten חנני חנני אתם seine Freunde um Hilfe. חנני ist hier offenbar als konkreter Erweis gemeint; Hiob verlangt die Hilfe der Freunde für einen ganz bestimmten Fall. "Gott und die Freunde stehen in einer Front gegen ihn, den von Gott Geschlagenen ...."[195]. Hiob erwartet die Hilfe der Freunde und empfindet das Verlassensein von ihnen als großes Unrecht und droht ihnen deswegen nach der letzten an sie gerichteten vergeblichen Mahnung zu helfen (V. 21: חנני) wegen ihres Unrechts, das sie an ihm tun, mit dem Gericht (V. 29). Hiob vermag sie nur daran zu erinnern, er hat keine Möglichkeit, sie zu zwingen. Hiobs Vorstellung, die dem חנני zugrunde liegt, wird noch deutlicher, wenn wir die Auseinandersetzung Hiobs mit seinen Freunden in 6,14-30 mit heranziehen: In

6,14 b faßt Hiob seine Vorstellung vom Freundesverhältnis, aus der heraus der Ruf חנני kommt, zusammen: "Des Freundes Lieb gebührt dem Zagenden, gab er auch auf die Furcht vor Gott"[196]. Genau auf diesen Zusammenhang stützt sich Hiob in 19,21, wenn er die Hilfe seiner Freunde herbeiruft (vielleicht sogar gegen Gott?). In 6,14 ist das, was Hiob in 19,21 verlangt, ch e s e d ; und "ch e s e d wären sie ihm schuldig gewesen um der Freundschaft willen, die sich gerade in der Not hätte bewähren müssen, selbst dann, wenn er seinen Gottesglauben aufgegeben hätte"[197]. In dem späten Gebrauch des Hiobbuches steht zwar ch n n nicht mehr im Rahmen eines Herr-Knecht-Verhältnisses, aber es ist nach wie vor verpflichtender Gunsterweis eines Menschen einem anderen gegenüber in einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Gemeinschaftsverhältnis. חנני drückt die Bitte aus, der zu ch e n Verpflichtete möge den ch e n erweisen. Insofern entspricht der Gebrauch hier dem ältesten Sprachgebrauch des Stammes ch n n .

Zusammenfassung des profanen Gebrauchs von ch n n (außer Hitpael).

Aus den wenigen, fast nur als Andeutung verwendbaren Stellen, die uns das Verb ch n n , rein profan gebraucht, zeigen, läßt sich selbständig keine etwaige Entwicklung rekonstruieren. Vergleichen wir ch n n mit ch e n , so fügen sich diese Andeutungen durchaus in die dort festgestellte Entwicklung ein. ch n n scheint erst ziemlich spät im profanen Sprachgebrauch geläufig geworden zu sein, wurde dort in dem vom Substantiv ch e n vorgegebenen Rahmen verwendet und erfuhr auch, soweit man das aus der einen Psalmenstelle entnehmen darf, unter dem Einfluß der Weisheit eine ähnliche Wandlung wie ch e n. Es ist aber durchaus möglich und wohl wahrscheinlich, daß ch n n auch den weisheitlichen Sprachgebrauch im profanen Bereich von ch e n übernommen hat. So umfaßt ch n n ebenso den Bedeutungsbereich von: Als Herr seinem Sklaven die zur Eigenschaft als Herr gehörige Gunst erweisen, bis zum weisheitlich aufgeweichten: Durch den Anblick von irgendetwas günstig sein, also etwa "lieben", "gern haben" u.ä.

B. Das Hitpael des Verbalstammes ch n n .

Das Hitpael ist hier kaum reflexiv zu verstehen[198], da es meistens ein personales Akkusativobjekt nach sich hat. Das Hitpael von ch n n wendet sich immer an jemanden um des Subjekts selbst willen. Es zeigt so "eine mehr mittelbare Rückwirkung auf das Subjekt an, besagend, daß es die Handlung a n sich oder f ü r sich in seinem besonderen Interesse vollziehe"[199]. Das Hitpael dürfte also zu verstehen sein als: Jemanden für sich zum ch n n veranlassen = Gunst von jemandem erbitten.

Was wir oben für den Verbalstamm generell festgestellt haben, gilt auch für das Hitpael. Im rein profanen Gebrauch verzeichnet das AT nur wenige Vorkommen des Hitpael von ch n n . So sind wir auch hier auf den Vergleich mit ch e n angewiesen. Auch das Hitpael enthält eine starke Bindung an das Herr-Knecht-Verhältnis. Es geht ebenfalls von der Verpflichtung des Herrn zu ch e n gegen seinen Knecht aus.

Der Elohist gebraucht das Hitpael ein Mal in Gen. 42,21 [200]: Bei der Prüfung der Brüder durch Joseph fällt, ohne daß es den Brüdern recht bewußt wird, ihnen sofort der Zusammenhang ein, in dem die Prüfung steht: Ihr Handeln an Joseph. Sie bekennen: Schuldig sind wir geworden, als wir die Bitte unseres Bruders um ch e n in der Not nicht erhört haben. Sie erkennen in der Ähnlichkeit ihrer Situation mit der Josephs damals eine Art Vergeltung; bei ihrem Schuldgefühl handelt es sich nicht um das "Großartige von der Heiligkeit des Lebens"[201], sondern die "weltlich moderne Form ..., in der sich diese Gewissensqualen aussprechen, zeigt, daß es mehr das Sittliche im Menschen [ist], das in den Brüdern reagiert, als jener urtümliche Schauder vor der strafenden Gottheit"[202]. Es handelt sich bei den Brüdern um ein sittlich-rechtliches Vergehen. Als ältere Brüder waren sie sozusagen Josephs Vorgesetzte, Josephs Herren. Joseph hatte ihnen zu dienen, aber sie waren auch zu seinem Schutz verpflichtet. Spätestens als Joseph an sie seine Bitte um den Erweis des ch e n richtete, hätten sie sich darauf besinnen müssen; so kommt es, daß die

Brüder als ihre eigentliche Schuld gerade ihr Verhalten in diesem Fall ansehen und im Augenblick der Reue gerade diese Situation als schlimmstes Vergehen zitieren und nicht schon das, was der Bitte Josephs um den Erweis von ch e n vorausging. Denn ehe Joseph in seiner Not den Erweis des ch e n erbitten konnte, hatten sie ihn ja bereits in seine Notlage versetzt. Demnach lag das eigentliche Verschulden der Brüder in dieser Perikope nach E darin, daß die älteren Brüder dem jüngeren keinen ch e n erwiesen, also gegen die sittliche Gemeinschaftsverpflichtung verstießen. Gen. 42,21 bestätigt also auch der Gebrauch des Hitpael die bisher beobachtete, eigentliche Aussage des Stammes ch n n: Er drückt eine Verpflichtung des Herrn aus seinem Knecht gegenüber.

Noch der späte Gebrauch des Hitpael im Hiobbuch bestätigt diese enge Verbindung auch des Hitpael mit dem Herr-Knecht-Verhältnis. Hi. 19,16 haben wir folgende Situation: "Eine völlige Verkehrung der normalen Verhältnisse ist eingetreten"[203]. Zu dieser Situation gehört es auch, daß Hiob seinen Knecht um ch e n bitten muß (Hitpael von ch n n), also um etwas, das sonst immer nur der Herr seinem Knecht erweisen kann. Das ist hier wohl der eigentliche Zweck der Anwendung von ch n n , nämlich zu zeigen, daß in dieser Lage Hiobs sich alles in sein Gegenteil verkehrt hat, so daß Hiob seinen Knecht als Herrn anreden muß. Die Aussage von ch n n wird durch die Hinzufügung von במו־פי verstärkt[204]; früher gehorchte der Knecht Hiobs auf einen Wink, jetzt muß Hiob zu seinem Knecht wie zu seinem Herrn <u>reden</u>, und auch dann hört er kaum auf Hiob[205]. Auch der Gebrauch im Estherbuch zeigt noch die enge Beziehung des Stammes ch n n zum Herr-Knecht-Verhältnis; aber ebenso wie ch e n nur noch in einer höfischen Phrase erscheint, so finden wir auch das Hitpael von ch n n hier sehr abgeschliffen gebraucht, nur noch im Sinn von "Gunst erbitten"; aber auch hier ist der Einfluß des Empfängers noch nicht ganz verschwunden, da es gerade nur die Königin ist, die auf Grund ihrer besonderen Stellung als Königin den König Ahasveros bittet (Esth. 4,8 und 8,3). Allerdings einen Anspruch wird sie wohl bei ihrem launischen

Despotengatten kaum geltend machen können.

C. Die von Hitpael abgeleiteten Substantive
t e ch i n n a und t a ch a n u n i m .

Diese mit dem Verbalstamm eng verknüpften Substantive teilen mit ihm ihre vorwiegend religiöse Bestimmtheit und erscheinen dementsprechend selten im profanen Sprachgebrauch. Entsprechend dem Hitpael müssen grundsätzlich auch die beiden Substantive "Bitte um den Erweis von ch e n " bedeuten.

1.) t e ch i n n a : Der vom Deuteronomisten in Dtn. 7,2 aufgezeigte Gebrauch des Qal von ch n n geht wie Jos. 11,20[206] auf alten Sprachgebrauch zurück. Hier ist zwar nicht von einer b e r i t die Rede, aber der Sinnzusammenhang ist der von Dtn. 7,2. Ebenfalls wie in Dtn. 7,2 und 28,50 liegt hier auch t e ch i n n a die Vorstellung der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Verschonung im Krieg (durch eine Form des Stammes ch n n ausgedrückt) und der Knechtschaft zugrunde. Für einzelnes genügt es, auf die Exegese von Dtn. 28,50 zu verweisen. Eine Schwierigkeit dieser Stelle liegt darin, daß t e ch i n n a nicht in dem zu erwartenden Sinn "Bitte um den Erweis von ch e n ", sondern als "Erweis von ch e n " selbst verwendet wird, weshalb Ap-Thomas hier, sich auf LXX stützend, ch a n i n a lesen will[207]. Das psychologisierende Denken des Hebräers, das eine Sache nicht nur an sich, sondern auch im Hinblick auf ihre Entstehung betrachtet, läßt aber eine solche Bedeutungsverschiebung ohne weiteres zu[208]. Für das Verständnis des Stammes ch n n ändert das nichts; diese Stelle ist trotzdem für die Erhebung der Aussage des Stammes ch n n verwendbar. Die vergleichsweise frühe Stelle Jos. 11,20 zeigt indirekt, daß der Verbalstamm im profanen Gebrauch schon frühzeitig in seiner Bedeutung vom Gebrauch des Substantivs ch e n bestimmt, wenn nicht sogar abgeleitet wurde; nämlich dadurch, daß ein vom Hitpael des Verbalstammes abgeleitetes Substantiv in der für ch e n festgestellten Bedeutung, einer verpflichtenden Haltung des Herrn gegen seinen Knecht, nur unter Berücksichtigung der verbalen Be-

stimmtheit von t e ch i n n a , erscheint.

Auch die doch schon in das sechste Jahrhundert fallenden Stellen Jer. 37,20 und 38,26 zeigen noch denselben Rahmen für t e ch i n n a wie für ch e n . Jer. 37,20 bittet Jeremia den König Zedekia um den Erweis von ch e n . t e ch i n n a ist hier keine Bitte um Gnade, sondern um Recht. "Nicht an sein Mitleid appelliert er, sondern (V. 18) an sein Rechtsgefühl, das nicht dulden könne, daß man ihn unschuldig so menschenunwürdig behandle"[209]. Jeremia bittet den König wie ein Knecht seinen Herrn bittet; er appelliert an den König, als sein Herr die ihm, als seinem Knecht, von anderen widerfahrene Ungerechtigkeit rückgängig zu machen und ihm zu helfen. Dieses Verständnis wird gestützt auch durch die nach der vorangehenden, rücksichtslosen Drohrede gegen Zedekia überraschende untertänig-bescheidene Anrede "mein Herr und König" (V. 20)[210]. In V. 18 weist Jeremia auf seine Schuldlosigkeit hin und in V. 19 entsprechend auf seinen wahrhaften Dienst, der darin besteht, daß er die Wahrheit gegen die falschen Propheten gesagt hat[211]. t e ch i n n a als Bitte wendet sich an den ch e n des Herrn, erinnert den gerechten Herrn an seine Verpflichtungen gegen seinen Knecht.

2.) t a ch a n u n i m : Als rein profaner Sprachgebrauch könnte nur eine Stelle angesehen werden: Hi. 40,27: Es handelt sich um die Zähmung und Dienstbarmachung eines Wasserungetüms. Ausdruck und Inhalt von V. 27 und 28 legen einen Vergleich mit Dtn. 7,2; 28,50; Jos. 11,20 und ähnlichen Stellen nahe. Die Darstellungsweise und die Verwendung einzelner Begriffe scheinen das Bild von Sieger und Besiegtem wachrufen zu wollen[212]; mit "köstlicher Ironie"[213] erscheint der Mensch als Sieger und das mächtige Ungetüm als besiegtes und versklavtes Knechtswesen des Menschen in den beiden Fragesätzen V. 27 und 28. Genau wie in Dtn. 7,2 ist in V. 28 a von einer b e r i t (hier zwischen Mensch und Untier) die Rede und von dem Knechtdienst des Untiers. In diesem Zusammenhang haben wir t a ch a n u n i m in V. 27 zu sehen. V. 28 steht nicht zufällig hinter V. 27. Hier ist wie im Kriegsrecht die Schonung mit der Versklavung automatisch

verbunden. Die Bitte um den Erweis von ch e n in V. 27 (t a ch a n u n i m) ist nur über den in V. 28 beschriebenen Abschluß einer Knecht - b e r i t erfüllbar. Wenn das Ungetier hier um den Erweis von ch e n bittet, dann ist das selbstverständlich mit seiner Unterwerfung als Sklave des Menschen verbunden. Akzeptiert es der Mensch als Sklave, ist er zum Erweis von ch e n verpflichtet. Durch die ausführliche Darstellung einer solchen Szene zwischen dem mächtigen Ungetüm und dem schwachen Menschen soll die Lächerlichkeit eines solchen Gedankens und dadurch eben die Schwachheit der Menschen gegen ein solches Ungeheuer betont werden.

IV. Zusammenfassung

der für den Stamm ch n n festgestellten kennzeichnenden Bedeutung und deren Entwicklung im rein profanen Sprachgebrauch.

Es ergibt sich für den ganzen Stamm im profanen Sprachgebrauch ein im großen und ganzen doch einheitliches Bild seiner Bedeutungen: In seiner eigentlichen, frühen Hauptbedeutung drückt ch n n eine Verpflichtung des Herrn aus, in Form eines gemeinschaftsgemäßen Verhaltens des Herrn gegen seinen Knecht. Diese besonders für ch e n erkannte, hauptsächliche, wenn vielleicht auch nicht ganz ursprüngliche Bedeutung (ch e n = verpflichtende, gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise des Herrn als Antwort auf den Dienst des Knechts) enthalten, in der ihrem jeweiligen Modus entsprechenden Weise, sämtliche Erscheinungsformen des Stammes ch n n in ihrem unverdorbenen profanen Gebrauch. Daneben tritt, unter dem Einfluß der Weisheitsliteratur, - am deutlichsten bei ch e n erkennbar - , eine übertragene Bedeutung in verschiedenen Erscheinungsformen auf, die nur noch weitgehend die Antwort des einen auf ein Verhalten des anderen darstellt.

T e i l 2

DER STAMM CH N N IM THEOLOGISCHEN SPRACHGEBRAUCH

Nachdem wir nun im profanen Gebrauch des Stammes ch n n auf dem Hintergrund vieler konkreter Situationen als wichtigste Aussage des Stammes das gemeinschaftsgemäße Verhalten des Herrn gegenüber seinem gut dienenden Knecht erkannt haben, gilt es nun, die in diesem Bereich gesammelten Erkenntnise für den theologischen Sprachgebrauch auszuwerten. Wir sind vom profanen Gebrauch her in eine bestimmte Richtung gewiesen, in der wir gemäß unseren einleitend angestellten methodischen Erwägungen auch die theologische Anwendung zu suchen haben werden.Selbst wenn man ein solches Verfahren als grundsätzlich nicht gerechtfertigt ansieht, so erweist doch in unserem Fall der Befund die Richtigkeit solchen Vorgehens, indem noch weitgehend der Weg von der anfänglich vorsichtigen Übertragung hauptsächlich des Substantivs ch e n vom profanen in den theologischen Sprachgebrauch bis zur endgültigen Aufnahme des Stammes in die Gottesvorstellung (vor allem bei Verb und Adjektiv erkennbar) nachvollziehbar zu sein scheint.

Unserem oben erbrachten Ergebnis folgend kann der Stamm ch n n konsequenterweise nie von einem Menschen im Verhältnis zu Gott ausgesagt werden, sondern nur von Jahwe selbst. Mindestens diese allgemeine Konsequenz ist durchgehend aufzeigbar.

Da ch n n gewöhnlich immer im Zusammenhang mit der freien, vergebenden "Gnade" Gottes gesehen wird, meint man häufig hinter ch n n eine Schuld des Menschen Gott gegenüber erkennen zu können [214]. Hierzu kann bereits jetzt festgestellt werden, daß dies nur sehr selten unter ganz bestimmten Umständen tatsächlich der Fall ist. Die Auseinandersetzung mit dieser üblichen Vorstellung wird uns im Lauf der folgenden Betrachtungen noch zu beschäftigen haben. Weiterhin werden wir von unseren bisherigen Beobachtungen her auch andererseits das Ver-

hältnis des Stammes ch n n zu den geläufigsten Gemeinschaftsbegriffen wie z. B. ch e s e d und s e d a q a im Auge behalten müssen.

Allgemeine Stellenübersicht

1) ch e n :
   a) מצא חן:
      Gen. 6,8; 18,3; 19,19; Ex. 33,12,13,16,17; 34,9; Nu. 11,11; 11,15; 2. Sam. 15,25; Jer. 31,2; Prov. 3,4;
   b) נתן חן:
      Ps. 84,12; Prov. 3,34
   c) unabhängig gebraucht
      Sach. 12,10

2) ch a n i n a :
   Jer. 16,12 f

3) ch n n : (ohne Hitpael)
   a) im rein theologischen Sprachgebrauch:
      Gen. 43,29; 33,5,11; Ex. 33,19; Nu. 6,25; 2. Sam. 12,22; 2. Kg. 13,23; Ps. 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 26,11; 27,7; 30,11; 31,10; 41,5,11; 51,3; 56,2; 57,2; 59,6; 67,2; 77,10; 86,3,16; 102,14; 119,29,58, 132; 123,2,3; Jes. 27,11; 30,18 f; 33,2; Am. 5,15; Mal. 1,9; Hi. 33,24
      Nifal: Jer. 22,23
      Hofal: Jes. 26,10
   b) im rein menschlichen, religiös-fundierten Sprachgebrauch:
      Ps. 33,21; 109,12; 112,5; Prov. 14,31; 19,7; 28,8; Dan. 4,24
      Poal: Prov. 14,21
      Hofal: Prov. 21,10

4) Hitpael:
   Dtn. 3,23; 1. Kg. 8,33,47,59; 9,3; Hos. 12,5; Ps. 30,9; 142,2; Hi. 8,5; 9,15; Dan. 6,12; 2. Chr. 6,24; 6,37

5) t e ch i n n a :
1. Kg. 8,28,30,38,45,49,52,54; 9,3; Jer. 36,7; 42,9; Ps. 6,10; 45,2; 119,170; Dan. 9,20; Esr. 9,8; 2. Chr. 6,19,29,35,39; 33,13

6) t a ch a n u n i m :
Jer. 3,21; 31,9; Sach. 12,10; Ps. 28,2,6; 31,23; 86,6; 116,1; 130,2; 140,7; 143,1; Dan. 9,3,17,18,23; 2. Chr. 6,21.

I Die Substantive ch e n und ch a n i n a

A) ch e n in den ältesten Schriftteilen des AT

Grundsätzlich liegt auch hier das Herr-Knecht-Verhältnis vor; dieses Verhältnis wird in der Regel noch ausdrücklich festgestellt. Daß eine solche Beziehung bei der Gewährung von ch e n im Vordergrund steht und Voraussetzung dafür ist, zeigt auch in besonderem Maß die Tatsache, daß als Partner Gottes im ch e n -Verhältnis in den hier zu behandelnden Schriften nicht irgendein Mensch, sondern ausschließlich ein in einem besonderen Gemeinschaftsverhältnis mit Gott stehender Diener erscheint. ch e n enthält wie im menschlichen Bereich eine gemeinschaftsgemäße Antwort Jahwes auf den treuen Dienst seines Knechts; ch e n zeigt sich, entsprechend seiner schon oben festgestellten vorwiegend profanen Bestimmtheit, verhältnismäßig selten im theologischen Sprachgebrauch; aber auch gerade an diesen wenigen Stellen finden wir den oben gemachten Beobachtungen sehr ähnliche Elemente. Da wir entscheidend auf den Kontext, in dem sich unser Stamm darbietet, angewiesen sind, wird es sich nicht umgehen lassen, auch auf Fragen der Quellenkritik einzugehen.

So einheitlich sich die Beurteilung der Quellenzugehörigkeit am Beginn der Sintfluterzählung Gen. 6 auch erweist [215], so schwierig ist es aber dennoch, den ursprünglichen Text von J zu rekonstruieren; dieser aber hat für uns hier eine entscheidende Bedeutung, da ch e n gerade in dem aus dem ursprünglichen J-Text herausgebrochenen Stück 6, 5-8 steht (in V.8).

Nachdem sich J in V. 5-7 verhältnismäßig ausführlich mit der Schlechtigkeit der Welt und der entsprechenden Reaktion Gottes darauf befaßt hat, wird das Verhältnis Noahs zu Gott nur ganz knapp in V. 8 erwähnt: Noah hat ch e n gefunden in den Augen Jahwes. In 7, 1 wird dann das Verhältnis Noah - Gott wieder aufgenommen

durch die Feststellung, daß Noah s a d d i q ist, womit dann die Aufforderung, in die Arche zu gehen, begründet wird. Daß nun zwischen 6, 8 und der Fortsetzung 7, 1ff. ein Teil des J-Berichtes ausgefallen ist, geht aus dem Anschluß in 7, 1 deutlich hervor[216]. Nun wollen Gunkel und von Rad in s a d d i q 7, 1 eine Anerkennung Noahs durch Gott sehen, die ausschließlich auf die zwischen 6, 8 und 7, 1 ausgefallene Versuchungsgeschichte zurückgeht, in der Noahs Gottvertrauen dadurch geprüft wurde, daß er den Auftrag erhielt, eine Arche auf trockenem Binnenland zu bauen[217]. Allein diese Bewährungsgeschichte würde demnach das Urteil Gottes über Noah bewirken[218]. Diese Exegese kann aber dem Verständnis des Abschnitts 6, 5-8 nicht ganz gerecht werden, zumal dieser doch vom Redaktor geschlossen von J übernommen wurde. Die Bemerkung in V. 8, daß Noah bei Jahwe ch e n gefunden habe, hebt sich so unvermittelt und bewußt gegensätzlich von dem in V. 5-7 dargestellten Vernichtungsurteil über seine Umwelt ab, daß ch e n hier kaum einfach als "Gnadenwille" Gottes nach von Rad verstanden werden kann. Vielmehr muß hier eine Anspielung auf ein sich ganz allgemein von dem Verhalten seiner Umwelt positiv abhebendes Handeln Noahs vorliegen. Diese setzt aber eine dem Abschnitt 6, 5-8 vorhergehende Beschreibung des guten Dienstes Noahs voraus, auf die jetzt nach der vernichtenden Kritik am Verhalten der Welt in betontem Gegensatz dazu das מצא חן Noahs vor Gott Bezug nimmt[219]. So ist es naheliegend, daß der ch e n Gottes "von der ethischen Beschaffenheit eines Menschen abhängt" [220]. Das scheint die beste Erklärung für ch e n zu sein. Die Auserwählung Noahs hat ihren Grund in der frommen Haltung und im frommen Gottesdienst (vgl. 7, 2). Noah war ein guter Knecht Jahwes von Anfang an. Durch die ausgefallene Versuchungsgeschichte zwischen 6, 8 und 7, 2 sollte nur an einem drastischen Beispiel die Frömmigkeit Noahs noch einmal vor dem Beginn der eigentlichen Sintfluterzählung hervorgehoben

werden; die Versuchungsgeschichte selbst ist aber nicht der eigentliche, ausschließliche Grund dieser Feststellung, sondern nur ein erneuter Anlaß. So hat es auch der Redaktor aufgefaßt, der im Anschluß an V.8 sich genötigt fühlte, in V. 9 (P) die sittlichen Qualitäten Noahs, verbunden mit der Feststellung seiner s e d a q a, anzufügen. Dadurch trägt er geschickt den vor 6, 5-8 ausgefallenen, gleichzeitig aber auch den zwischen 6, 8 und 7, 1 gestrichenen Text nach[221]. So scheint sich eine inhaltliche - im ursprünglichen J-Text wohl auch äußerlich erkennbare - Verbindung von מצא חן und der s e d a - q a des Noah als Bestimmung seines Gottesverhältnisses zu ergeben, wodurch auch die Bedeutung von ch e n hier deutlicher heraustritt. Wie einerseits die Bezeichnung Noahs als s a d d i q bedeutet, daß er "in der Gemeinschaft mit Gott [stand] , während die anderen die Gemeinschaft mit ihm [Gott] gebrochen hatten und ihre eigenen Wege gingen"[222], so bezeichnet andererseits מצא חן das diesem entsprechende Verhalten Gottes. Wenn Noah s a d - d i q ist, bringt das für Jahwe die Verpflichtung mit sich, seiner Gemeinschaftstreue nachzukommen[223]. Dieser Sachverhalt bringt ch e n in denselben Zusammenhang wie im profanen Bereich. Als gerechter Diener Jahwes hat Noah, im Unterschied zu seiner Umwelt, Gemeinschaft mit Gott und daher Anspruch auf Gottes ch e n. ch e n ist demnach hier gemeinschaftsgemäße Antwort Gottes auf den Dienst seines treuen Knechts. Im Unterschied zur s e d a q a aber kann ch e n nie vom Menschen, sondern nur von Gott ausgehen; Jahwe erscheint als der Herr Noahs, der seine Gemeinschaftstreue gegenüber dem einzigen ihm gut dienenden Knecht zu erweisen und ihn vor der drohenden Vernichtung zu erretten hat. Diese Vorstellung ist gekoppelt mit dem Hauptgedanken der Sintfluterzählung, der Vernichtung der Menschen und der gleichzeitigen Rettung des Menschengeschlechts an sich durch Noah.

In einer ganz ähnlichen Situation wie in Gen. 6, 8 finden wir ch e n in Gen. 19, 19, der Erzählung von der Errettung Lots; nur scheint hier der Hauptgedanke die Errettung Lots selbst zu sein[224], während die Rettung Noahs in Gen. 6, 8 nur ein, wenn auch wesentlich zur Aussage der Darstellung gehörender, Nebengedanke ist. Auch hier hängt von der schwierigen Quellenscheidung der für uns wichtige Kontext von מצא חן ab. Allgemein anerkannt wird, daß mindestens V. 17-22 mit weitgehend singularischer Rede (von Gott und nicht den Boten) nicht ursprünglich mit dem jetzigen Kontext zusammengehört. Im Zusammenhang damit werden die verschiedensten Quellenscheidungstheorien für Kp. 18 und 19 entwickelt[225]. Insgesamt ist aber doch V. 17-22 der Hand des Jahwisten zuzuschreiben[226], und wir werden mit von Rad anzunehmen haben, daß "der Passus jetzt unveräußerlich zur Geschichte gehört"[227]. So darf wohl auch vorausgesetzt werden, daß Lot schon in ältester Überlieferung - wenn nicht überhaupt schon ursprünglich - in V. 17-20 mit Jahwe direkt spricht und nicht[228], analog etwa zur Erzählung von der Gastfreundschaft Abrahams (Gen. 18, 1 -8), mit beliebigen Fremdlingen[229]. Wie in Gen. 6, 5 -8 erscheint hier Lot in krassem Gegensatz zu seiner Umwelt. Auch bei Lot hier wird das besondere fromme Verhalten an einem eindrucksvollen Beispiel[230] in der jetzigen Erzählungsform dargestellt, und zwar geht die Beschreibung des exemplarischen Verhaltens Lots sogar der Feststellung des ch e n Jahwes voraus. In diesen Zusammenhang hat J מצא חן hineingestellt[231]. Lot setzt in seiner Rede an Jahwe (V.19) voraus, daß er ch e n in den Augen Jahwes gefunden und ch e s e d von Jahwe bekommen hat, indem ihn Jahwe am Leben erhielt. ch e n gehört so wesenhaft zur Voraussetzung der Bitte, verstärkt und begründet sie[232]. Was hier geschah ist eben nicht einfach "eine wunderbare Lebensrettung", eine "erbarmende Tat, der er [Lot] Rettung und Leben verdankt"[233], sondern gemeinschaftsgemäßes Verhalten Jahwes

gegen seinen treuen Knecht, als der Lot - im Gegensatz zu seiner Umwelt - beschrieben wird. Durch das unmittelbar vorangehende אדני, mit dem Lot seine Rede an Jahwe einleitet, und die an exponierter Stelle zwischen מצא und ch e n eingefügte Selbstbezeichnung Lots als עבדך [234] wird das besonders betont. Insofern ist ch e n synonym zu ch e s e d [235]. ch e n scheint speziell den ch e s e d des Herrn gegen seinen Knecht, also Jahwes gegen Lot zu bezeichnen, während ch e s e d eben nicht nur auf ein solches Verhältnis beschränkt bleibt. Nachdem Lot die Anerkennung seines guten Dienstes Gott gegenüber durch Jahwe erkannt hat, kann er sich auch mit Recht bei seiner Bitte auf den so ausgelösten, verpflichtenden ch e n Jahwes berufen; wäre ch e n als reine "Gnade"gemeint, könnte kaum ein solche Selbstsicherheit ausstrahlender, betonter Indikativ in der Aussage Lots über Gottes ch e n stehen. Der Empfänger reiner Gnade überschreitet seine Befugnisse, wenn er mit der eigenmächtigen Feststellung der "Gnade" Gottes ihm gegenüber die Erfüllung seiner Bitte verlangt. ch e n ist hier nur so verständlich, daß Lot, der sich als gerechter Diener Jahwes weiß[236], sich mit Recht auf die entsprechende, gemeinschaftsgerechte Verhaltensweise verlassen kann; so ist die eigenmächtige Feststellung des ch e n Jahwes als Grundlage seiner Bitte berechtigt und kann sich Lot auf den ch e n berufen.

In ähnlicher Weise vertraut David in der alten Stelle 2. Sam. 15, 25[237] auf den ch e n Jahwes; bei der Lektüre des Abschnitts 15, 24-29 macht sich, verstehen wir ch e n in üblicher Weise als freie "Gnade", eine eigenartige Diskrepanz im Verhalten Davids bemerkbar. Einerseits begründet David seinen Schritt, die Lade mit den Priestern zurückzuschicken, "theologisch", nämlich damit, Gott werde ihn schon wieder, wenn es ihm (Gott) gefalle, zurückführen (V. 25f.); andererseits tut er das dann auch auf Grund profaner Berechnung (V. 27f.), indem er Zadok gleichzeitig den Auftrag gibt, zusammen mit Abjathar für ihn in der von Absalom besetzten Stadt

herumzuspionieren.Die Begründung, die zeigt, daß David durchaus sein Schicksal, so gut es geht, selbst meistern will, steht im Gegensatz zur ersten, der frommen, passiven Unterwerfung unter Gottes "freien Willen", in einer Art Fatalismus[238]. Und selbst, wenn kein Fatalismus vorliegt, besteht doch eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Gottvertrauen, der Hingabe an Gottes Erbarmen, in V. 25f. und der listigen, hintergründigen Schlauheit von V. 27f. . Versteht man ch e n in üblicher Weise als "Gnade", so verträgt sich doch die erste Begründung (sehr deutlich in V. 26: ...er tue mir, was ihm gefällt) nicht gerade gut mit der zweiten, die die Zurücksendung der Lade nur als offiziellen Vorwand zur Ermöglichung der Spionage erscheinen läßt. Dieser scheinbare Widerspruch verschwindet aber, versuchen wir, ch e n richtig zu verstehen[239]. Der eigentliche Grund für die Rücksendung der Lade ist das Vertrauen auf Jahwe. Er schickt die Lade zurück, weil er als frommer Diener Jahwes des ch e n seines Herrn sicher ist. Daß sein persönliches Verhalten im Vordergrund dieser Rede steht, zeigt auch die negative Wiederholung in V. 26: Wenn Jahwe an ihm und seinem Dienst keinen Gefallen haben sollte, dann möge er mit David machen,was er wolle; David kann es darauf ankommen lassen, denn er weiß sich als Knecht Gottes, und so kann er die Lade als das"äußere Zeichen des göttlichen Beistandes"[240]ruhig wegschicken an seinen eigentlichen Ort. Gott ist eben hier nicht als "blindes Ungefähr aufgefaßt..., sondern als sittliche Persönlichkeit"[241]. Als guter Knecht Gottes darf sich David auch auf Gottes ch e n, seine gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise verlassen. Unsere Stelle ist also weit davon entfernt, resignierenden Fatalismus oder mindestens die durchtriebene Schlauheit Davids zum Ausdruck zu bringen, vielmehr wird David hier getragen von dem Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott. So gesehen ist der Auftrag an Zadok (V. 24f.) nur ein privates Anhängsel nach dieser"offiziellen Erklärung" in V. 25f.[242]und steht in

keinerlei Widerspruch zum vorher beschriebenen Verhalten Davids, sondern zeigt nur die konkrete Seite seines Vertrauens auf Jahwes gemeinschaftsgemäßes Verhalten, indem seine eigene, darauf gründende Aktivität dargestellt wird[243].

Wie David 2. Sam 15, 25 befindet sich Mose Nu.11, 11 und 15[244] in einer verzweifelten Lage. Mose hat große, ihm unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten mit seinem Volk. Darüber beklagt sich Mose aber nicht, wie man erwarten sollte, beim Volk[245], sondern bei Jahwe. Mose hat von Jahwe eine Aufgabe aufgebürdet bekommen, die er nicht lösen zu können meint, und in seiner Verzweiflung hadert er daher mit Jahwe, indem er Jahwe zur Rechenschaft zieht; dabei steht ein Vorwurf im Vordergrund: Warum erweist Jahwe ihm, dem frommen und gehorsamen Gottesknecht Mose, nicht seinen ch e n ? Dieses Moment wird durch die ch e n vorangestellte Selbstbezeichnung עבדך besonders hervorgehoben. Versteht man ch e n als freie "Gnade", ist das Aufbrausen Moses in dieser Weise nicht nur nicht statthaft, sondern widersinnig. Der Erweis der freien, nur von Gottes Gnadenwillen abhängigen Gnade kann nicht durch Vorwürfe oder Murren herbeigeführt werden. Der Verfasser läßt Mose ch e n vielmehr als sein Recht fordern (unterstützt durch andere Argumente, vgl. V. 12), da Mose doch nach bestem Vermögen Jahwe gedient hat. Nun scheint ihn Gott in einer offensichtlich undurchführbaren Aufgabe im Stich gelassen zu haben. Warum erweist Jahwe nicht seinerseits seine Gemeinschaftstreue, indem er Moses Aufgabe lösbar macht und Mose beisteht? Unser Verständnis von ch n n eröffnet doch wohl die beste Möglichkeit, das Aufbegehren Moses zu erklären. Die letzte Resignationsstufe, in der sich Mose befindet, in der Meinung, von Jahwe verlassen worden zu sein, Lasten aufgebürdet bekommen zu haben, die Jahwe selbst tragen müßte, dieser Groll der Verzweiflung drückt sich am erschütternd-

30

sten in V. 15 aus. Nach dem berechtigten Vorwurf an Gott, ungemeinschaftsgemäß zu handeln, d.h., keinen ch e n zu erweisen, verkehrt Mose den eigentlichen, konkreten Inhalt von ch e n , nämlich gemeinschaftsgemäße Heilshilfe, in das Gegenteil, d.h. Vernichtung. Wenn Jahwe seiner Gemeinschaftsverpflichtung schon positiv nicht nachkommt, dann möge er sie wenigstens negativ erfüllen, indem er Mose von seinem Leid durch den Tod erlöst. Der Verfasser hat sich hier einer geschickten Formulierung bedient, um die Verzweiflung Moses zum Ausdruck zu bringen.

ch e n hat durch seine enge Verknüpfung mit dem Herr-Knecht-Verhältnis vorwiegend in den Beziehungen zwischen einzelnen seinen Platz, weniger zwischen Gemeinschaften. So hatten wir ihn auch bisher immer kennengelernt. Von seiner Bestimmung als gemeinschaftsgerechte Verhaltensweise Jahwes seinem treuen Knecht gegenüber her kann nun ch e n auch angewandt werden im Verhältnis Jahwe-Israel[246]. So erscheint ch e n in eigenartiger Wechselbeziehung einerseits zwischen Jahwe-Israel und andererseits zwischen Jahwe-Mose in Ex. 33, 12-17[247]. Durch die verschiedenartigen Zusammenhänge, in denen מצא חן hier steht, bekommen wir ein verhältnismäßig klares Bild von der Vorstellung, die sich hinter ch e n befindet.

a) Mose-Jahwe: V. 12, 13a, 17: Es ergeben sich folgende Gesichtspunkte: 1. In dem gesamten Gespräch Moses mit Gott zeigt sich auch ein " auffälliger ... fordernder und drängender Ton, in dem Mose mit Gott spricht"[248]. 2. In der Rede Gottes zu Mose (V. 12b und 17) erscheint parallel zu מצא חן die Aussage: Ich kenne dich mit Namen. Damit dürfte wohl auf den früheren engen Verkehr Moses mit Jahwe, auf sein besonderes Gemeinschaftsverhältnis mit seinem Gott angespielt werden[249] (vgl. auch 34, 9, wo Moses persönlicher ch e n gegen die Halsstarrigkeit

des Volkes ausgespielt wird). 3. Mit Rückbezug auf Gottes ch e n in 13a erbittet Mose in 13b הודעני נא את־דרכך ואדעך. Das Erkennen Jahwes und seiner Wege[250] ist seinerseits wieder Voraussetzung für das weitere ch e n - Finden; nur so kann der erneute, eindeutig finale Anschluß von מצא חן in 13b durch למען verstanden werden. Das bedeutet, daß es notwendig ist, Jahwe und seinen Willen zu kennen, - was freilich auch das diesem entsprechende Verhalten impliziert - um den ch e n Jahwes zu erhalten und zu behalten[251].

b) Mose und Israel-Jahwe: V. 16 und 13c: V. 13c verweist auf die Gemeinschaft Gottes mit Israel, auf Erwählung und Bund; daran knüpft V. 16 an[252]. Der ch e n Gottes zeigt sich in V. 16 deutlich als entscheidendes Moment der besonderen Beziehung Jahwes zu Israel, wenn Mose sagen kann: Woran soll man denn sonst erkennen, daß ich und dein Volk ch e n gefunden haben in deinen Augen, wenn nicht daran, daß du mit uns gehst und daß ich und dein Volk so vor allen Völkern ausgezeichnet werden? Das ch e n - Finden Israels bedeutet also eine Auszeichnung vor den anderen Völkern; ch e n ist die im Bund dauernd wirkende Gemeinschaftstreue Gottes[253]. Mit dem Bundesschluß setzt der ch e n als Gemeinschaftstreue ein - und ist hier am besten einfach mit "Gemeinschaft" wiederzugeben[254].

Es erweist sich also ch e n als gemeinschaftsgemäße Antwort Gottes auf das Verhalten seines treuen Knechts, weshalb auch Mose Jahwe in V. 13 um die Offenbarung seines Willens bittet (nämlich, um ihn tun zu können und so ch e n in den Augen Jahwes zu finden)[255]. Von dem Verständnis des ch e n - Erweises als gemeinschaftstreue Antwort, die von Gott erwartet wird, her versteht sich auch der drängende und fordernde Ton in der Rede Moses. Mose erhält als vertrauter, frommer und gehorsamer Diener Jahwes den ch e n als gemeinschaftsgemäßes Aner-

kennungshandeln für seine Treue[256]. In ähnlicher Weise ist Jahwes ch e n auch Israel, "seinem Volk", gegenüber Ausdruck des Gemeinschaftsverhältnisses, das Israel als Jahwe dienendes Volk nach dem Bundesschluß zu Jahwe unterhält. All diese Komponenten kommen in Ex. 33, 12-17 bei ch e n zum Vorschein.

B) Die Substantive ch e n und ch a n i n a in der späteren Literatur des AT (Propheten und Psalmen)

Die Propheten und die nicht zu den ältesten Traditionen gehörenden Schriften überhaupt bedienen sich mit wenigen Ausnahmen des Substantivs ch e n im theologischen Sprachgebrauch nicht mehr. Die Weisheitsliteratur machte sich wohl das Substantiv zu eigen und veränderte den ursprünglichen Sinn des Wortes in bestimmter Weise. Vielleicht mag das Substantiv so seinen"Sitz im Leben" vor allem in der profan bestimmten Weisheitsliteratur und ihrer Terminologie gehabt haben und deswegen von der anderen Literatur übergangen worden sein. Die außer den vom Hitpael abgeleiteten einzigen Substantive des Stammes, deren Aussagerichtung der des Qal von ch n n vergleichbar ist, finden sich nur vier Mal außerhalb der ältesten Quellen des AT und der Weisheitsliteratur: ch e n : Jer. 31, 2; Sach. 12, 10[257]; Ps. 84, 12. ch a n i n a : Jer. 16, 13.

מצא חן in Jer. 31, 2 scheint bewußt aus Ex. 33, 12-17 übernommen zu sein[258]. V. 1 stellt eine enge Gemeinschaftsbeziehung zwischen Jahwe und Israel fest und ist "wie ein Motto" den folgenden Versen "vorangestellt"[259]. Unter diesem Aspekt der Gemeinschaft Israels mit Jahwe steht also מצא חן in V. 2. Es ist eine Erinnerung an den Bundesschluß Jahwes in der Urzeit Israels und gleichzeitig In-Aussicht-Stellung eines neuen[260]. Nun kann in diesem Zusammenhang ch e n nicht als Grundlage des Bun-

desschlusses aufgefaßt werden, als zugrunde liegende "Gnade" Jahwes, denn die Formulierung in V. 2 zeigt, daß ch e n als Verhaltensweise Gottes bereits innerhalb des Gemeinschaftsverhältnisses gemeint ist[261]. Indem Jahwe einen Bund mit Israel schloß, in dem Israel in ein Dienstverhältnis zu Jahwe versetzt wurde, verpflichtete sich Jahwe seinerseits zum ch e n gegenüber Israel; von daher kann sich Jeremia auf den Bundesschluß berufen mit der Wendung: Israel hat ch e n gefunden in der Wüste, d.h., damals begann Jahwes Heilshandeln an Israel (vgl. Ex. 33, 16). So ist in Jer. 31, 2 ch e n im Anschluß an Ex. 33, 16 als Gemeinschaftstreue zu sehen, die innerhalb des Bundesverhältnisses Israel behütet und rettet. In der Wüste wie jetzt verspricht Jahwe Israel seinen gemeinschaftstreuen ch e n ; V. 3 bestätigt diese Auffassung. Die "Liebe" Jahwes zu Israel ist es nämlich, die Jahwe zum Bundesschluß veranlaßt (אהב); sie läßt Jahwe seinem Volk gegenüber, trotz aller Bundesbrüche, den ch e s e d, die gemeinschaftsgemäße Liebe, bewahren[262]. So ist ch e n als dauernde gemeinschaftsgemäße Heilsbereitschaft Gottes, die durch den Bundesakt in Kraft tritt, in V. 2, wie in Ex. 33, am besten zu übersetzen mit: "Gemeinschaft"(fand in der Wüste das Volk...). V. 1 hebt dabei durch das vorausgestellte אהיה klar Jahwe als Urheber dieser Gemeinschaft hervor[263]. Von dieser Gemeinschaft, die jetzt einzugehen Jahwe wieder bereit ist, erwartet Jeremia für das augenblicklich zerstreute Israel die "Ruhe" (להרגיעו) V. 2b[264].

Als wirklich eigenständigen Gebrauch eines Substantivs des Stammes ch n n , das nicht vom Hitpael abgeleitet ist, in den prophetischen Schriften können wir nur Jer. 16, 13 (חנינה) heranziehen[265]. ch a n i n a weist hier aber denselben Sprachgebrauch auf wie ch e n in älterer Zeit. Als Abstraktbildung[266] drückt ch a n i n a grundsätzlich keinen konkreten Akt, son-

dern eine Verhaltensweise aus. Dem Volk wird nach dem ius talionis[267]der dauernde Dienst unter fremden Göttern nach seiner Vertreibung aus der von Jahwe gegebenen Heimat, dem Land Gottes, angedroht. Damit ist in schärfster Weise die Trennung von Jahwe und Israel ausgesprochen. Als Begründung erscheint, daß Jahwe keine ch a n i n a mehr gibt (נחן)[268]. Aus diesem Sachverhalt geht positiv eindeutig eine Kupplung von ch a n i n a und der Gemeinschaft Israels mit Jahwe hervor. Kennzeichnend ist die Anwendung von ch a n i - n a im Zusammenhang mit dem Dienstverhältnis. Jahwe gibt durch den Entzug seiner ch a n i n a sein Gemeinschaftsverhältnis mit Israel auf als Antwort auf die Bundesbrüche Israels (vgl. V. 11f.). Damit ist gleichzeitig auch Israel vom Dienst Jahwes entbunden und muß anderen Göttern dienen, was der Verfasser freilich als größte Strafe ansieht. Es handelt sich also bei ch a n i n a hier nicht um einen "Gnadenakt" (so Volz), den Jahwe Israel vorenthalten will, sondern, wie der Zusammenhang doch klar zeigt, um den dauernden Entzug der Gemeinschaftstreue[269]; ebensowenig kann die Ablehnung einer Schonung gemeint sein (so Nötscher), sondern eben grundsätzlich die Ablehnung jeglichen Gemeinschaftsverhältnisses, denn Israel lebt ja in diesem Dienstschema nicht ohne weiteres von Gottes "Gnade", "Schonung" o.ä., sondern von seiner Gemeinschaftstreue.

In demselben Rahmen erscheint dann ch e n noch, auf die Gemeinschaftstreuen in Israel bezogen, in Ps. 84 (V. 12)[270]. Der ch e n Gottes als gemeinschaftstreue Verhaltensweise kann nur den הולכים בתמים zuteil werden, also "those in complete accord with Jahweh in their course of conduct"[271]. כבוד und טוב sind die Auswirkungen des ch e n Jahwes; ch e n ist gemeinschaftsgemäßer Heilswille Gottes gegenüber allen, die ihm treu dienen. Das meint wohl die Voranstellung von ch e n in der Aufzählung von V. 12[272]. Diese

Sicherheit gibt dem Beter auch die Möglichkeit für sein festes Gottvertrauen (V. 13). Beim Gebrauch von ch e n ist auch hier eine Einwirkung von Ex. 33 möglich[273].

Damit sind bereits alle Stellen des Vorkommens von ch e n außerhalb der ältesten Quellen und der Weisheitsliteratur[274] im theologischen Sprachgebrauch erschöpft.

Zusammenfassung für den theologischen Sprachgebrauch von ch e n und ch a n i n a und die sich für den Gebrauch des Gesamtstammes ergebenden Konsequenzen.

Es hat sich also auch im theologischen Sprachgebrauch für das Substantiv des Stammes ch n n (Qal) eine prinzipiell seiner profanen Bedeutung entsprechende Anwendung ergeben. Einmal ist ch e n die dem treuen Dienst des Knechts entsprechende Verhaltensweise Jahwes seinem guten Knecht gegenüber (z.B. Mose, Noah, Lot). Andererseits erscheint ch e n (bzw. ch a n i n a) als Ausdruck der Gemeinschaftstreue des in einer b e r i t mit Israel verbundenen Jahwe, einer b e r i t also, die Israel zum Dienst unter Jahwe verpflichtet[275].

Trotz der vorwiegend profanen Bestimmtheit hat ch e n dennoch auch im theologischen Sprachgebrauch eine gewisse Bedeutung gewonnen. Diese griff allerdings kaum über die älteste Zeit, in der ch e n seine häufigste Anwendung erfahren hat, hinaus. Das dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, daß durch die Aneignung von ch e n durch die Weisheitsliteratur die Bedeutung des Substantivs so verändert wurde, daß es seinen ursprünglichen Inhalt in späterer Zeit nicht mehr ausdrücken konnte; und mit dem Verlust seines ursprünglichen Bedeutungsumfangs (vor allem im profanen Bereich) dürfte ch e n dann wohl, da er eben nicht mehr zum

Ausdruck bringen konnte, was er eigentlich sollte, auch im theologischen Bereich nicht mehr gebraucht worden sein. Die wenigen Vorkommen in den prophetischen Schriften und in den Psalmen scheinen sich lediglich auf alte Traditionen zu beziehen. Die ursprüngliche Vorstellung aber, die dem Stamm ch n n zu Grunde lag, brauchte deswegen längst nicht ebenfalls zu verschwinden. Dafür scheint nun in der Folge das Verb in den Vordergrund getreten zu sein, das in den ältesten Quellen (J und "Königsgeschichte") so gut wie gar keine Rolle spielte. Es scheint aber vor allem das theologische Erbe des Substantivs zu sein, das der Verbalstamm von ch n n weiterführte, denn seine Anwendung ist fast ausschließlich auf den theologischen Bereich beschränkt (s.u.). Diesem Tatbestand dürfte folgende Entwicklung zu Grunde liegen: Der schon dem lexikalischen Befund nach klar profan bestimmte ch e n wird in den ältesten Schriftteilen nur langsam und noch in geringem Maß von Gott ausgesagt, aber offensichtlich enthielt ch e n eine Vorstellung, die auch im theologischen Denken eine wichtige Rolle spielte . Nach der Bedeutungsverflachung des Substantivs, dem bisherigen Hauptrepräsentanten des Stammes ch n n , machte man endgültig die ursprüngliche Aussage des Stammes dem theologischen Sprachgebrauch nutzbar, indem man Verb und Adjektiv des Stammes ch n n in den theologischen Bereich eingliederte und fast ganz darauf beschränkte. Der Stamm ch n n bildet insofern ein Musterbeispiel für die Übertragung ursprünglich rein profaner Begriffe in die Sprache der Theologie.

II Der Verbalstamm ch n n im theologischen Sprachgebrauch (ohne Hitpael)

Ganz allgemein werden wir streng grammatikalisch auszugehen haben von der Eigenschaft eines Verbs. In der Regel wird der Ausruf חנני mit "sei mir gnädig" wiedergegeben. Diese Übersetzung sieht in חנני, was die Anwendung des Verbs "sein" zeigt, eine Bitte um gnädige Gesinnung, als etwas Statisches. Eben das aber ist prinzipiell verfehlt und geht zu sehr von unserem griechisch bestimmten Denken aus. Grundsätzlich enthält jedes Verb, besonders im Hebräischen, eine Bewegung;"ein starres Sein ist den Hebräern ein Nichts, es existiert nicht für sie, nur ein Sein, das in innerer Verbindung mit etwas Aktivem, sich Bewegendem steht, ist ihnen eine Realität. Man kann es auch so ausdrücken: 'Nur die Bewegung hat Realität!'"[276]. Es ergibt sich von vornherein für ch n n eine Bedeutung, die als konkreter Erweis des im Substantiv ruhenden Statischen umschrieben werden kann. ch n n muß so eine konkrete Handlung, z.B. eine konkrete Hilfe, auf Grund der Verhaltensweise des ch e n sein[277], die man bei Jahwe voraussetzt.

A) Der Verbalstamm und seine Beziehungen zum Kult

1. Der Verbalstamm in den Psalmen

Weitaus am häufigsten im AT wird ch n n in den Psalmen gebraucht. Wir werden deshalb mit der Untersuchung des Verbalstammes bei den Psalmen beginnen. Von hieraus dürften sich dann mit einiger Wahrscheinlichkeit die Brücken zur übrigen Verwendung von ch n n schlagen lassen[278].

ch n n nimmt als Bitte um rettende Hilfe in der gegenwärtigen Not in vielen Psalmen einen wichtigen Platz ein. Die Bitten werden meist durch חנני angeführt; in manchen Psalmen erscheint חנני an exponierter Stelle sogar zwei Mal (in Ps. 41; 86; 123). ch n n , an der Spitze oder am Schluß der Bitten stehend (Ps. 26, 11),

wird in seiner Dringlichkeit fast durchweg nur noch durch allgemeine Wendungen wie z.B.: erhöre mich, antworte mir u.ä.[279] unterstützt. Die wesentlichste Bitte scheint bereits, als allgemeines Drängen zur tätigen Heilshilfe in der jeweiligen besonderen Situation des Beters, חנני zu bilden. Außer den erwähnten beigefügten Bitten, die die Dringlichkeit besonders bekräftigen sollen, tauchen neben חנני höchstens noch Bitten auf, die in konkreter Weise die erwartete Heilshilfe bezeichnen, z.B.: heile mich, errette mich usw.. In den einzelnen Exegesen wird darauf noch gesondert hinzuweisen sein[280].

Man geht oft mit einem gewissen Vorurteil an das חנני in den Psalmen heran, indem man es grundsätzlich mit Sündhaftigkeit in Verbindung bringt, auch wenn im ganzen Psalm nicht ein Wort davon zu erkennen ist[281]. Außerordentlich selten erscheint ch n n in den Psalmen, die von der Sünde des Beters reden; das ergibt schon eine oberflächliche Betrachtung der einzelnen Stellen. Die übliche Auffassung dürfte nicht zuletzt auf die häufigen im Anschluß an חנני ausgesprochenen Hinweise auf die Not des Beters zurückzuführen sein[282], die ch n n als Erbarmen Gottes in Anbetracht der Not des Beters erscheinen lassen[283] (was auch häufig zur Übersetzung "erbarme dich meiner" führt). Freilich tritt חנני fast ausschließlich in Klagepsalmen (meistens des Einzelnen, aber auch des Volkes z.B. Ps. 123; Jes. 33) auf, auch wenn חנני im Rahmen eines Dank- oder Vertrauensliedes verwendet wird (dann nämlich nur innerhalb eines Klageliedzitats in der Rückschau des Beters), aber der Grund dafür ist nicht einfach der Versuch, Jahwe zu rühren. Der tatsächliche Grund, der die Beter zur engen Verknüpfung der Not mit ch n n führt, der auf einem nicht ganz so einfachen Sachverhalt beruht und auch der kultischen Verbundenheit gerecht zu werden scheint[284], soll am Ende dieses Abschnitts dargelegt werden.

a) ch n n zwischen Jahwe und seinen treuen Dienern.

α) ch n n als Rechtshilfe Jahwes beim Gottesgericht im Tempel:

Die Entdeckung eines"Gebets des Angeklagten" von Hans Schmidt[285] im Anschluß an 1. Kg. 8 dürfte grundsätzlich anerkannt werden. Zwar ist die Zahl der von Schmidt so verstandenen Psalmen sicher weit geringer als es Schmidt annimmt[286], aber für einige Psalmen bietet Schmidts Lösung nach wie vor die beste Erkärung.

So wird auch Ps. 26 als Gebet eines unschuldig Angeklagten zu verstehen sein[287]; der Beter beteuert vor Gott seine Unschuld gegenüber den Anklagen seiner verleumderischen Feinde, und bittet Gott, ihm zu seinem Recht zu verhelfen[288]. Der Beter platzt mit seiner Bitte um Recht gleich am Anfang heraus; שפטני eröffnet das Gebet, gefolgt von Unschuldsbeteuerungen (V. 1b, 3, 4, 5), die ihren stärksten Ausdruck in der rituellen Händewaschung finden (V. 6; vgl. Dtn. 21, 6; Ps. 73, 13; Jes. 1, 16; Mat. 27, 24). Das Gebet selbst schließt mit חנני als letzter Bitte[289](V. 11). Außer חנני und שפטני enthält der Psalm nur ganz konkrete Bitten: V. 2: prüfe mich! V. 9: raffe meine Seele nicht dahin! V. 11: erlöse mich!.In seiner Allgemeinheit als an Gott gerichtete Aufforderung zum Heilshandeln steht חנני also nur שפטני parallel[290]. Der V. 11, den חנני abschließt, beginnt mit einem sich krass gegen das Vorhergehende, nämlich die Beschreibung der Sünder (V. 9b und 10), sich abhebenden ואני [291]. Damit stellt sich der Beter vor der Aufforderung חנני noch einmal ausdrücklich in Gegensatz zu den Sündern. Von einem Schuldbewußtsein bei ch n n kann also gar keine Rede sein[292]. Dazu kommt, daß der Beter sich an den ch e s e d Gottes wendet. Jahwe ist verpflichtet, für den Gerechten einzugreifen; als gemeinschaftstreuer Herr muß Jahwe seinem angeklagten, treuen und unschuldigen Knecht Heil schaffen; darauf vertraut der Angeklagte. Der Beter hat immer Jahwes ch e s e d

und e m e t vor Augen(V.3); jetzt erwartet er von Jahwe gemeinschaftsgemäßes Eingreifen zu seinen Gunsten. חנני als Abschluß der Bitte kann in diesem Psalm als letzte Zusammenfassung der Erwartung des Beters wohl am ehesten verstanden werden als Bitte um gemeinschaftsgemäßes Heilshandeln Jahwes im Gericht d.h., Jahwe ist nach Ansicht des Beters verpflichtet, gemäß seiner Gemeinschaft mit Jahwe (vgl. auch besonders V. 4f.) das ch n n in diesem Gerichtsakt zu gewähren[293].

Schon vor Schmidt wurde auch Ps. 27, 7-14 als Gebet " eines von Feinden....vor Gericht schwer bedrängten" [294]angesehen, der Gottes Hilfe anruft. So wird Schmidt auch hier mit Recht ein Gottesgericht vermuten können[295]. Wie in Ps. 26 enthält חנני , nur eben an der Spitze des Psalmes stehend, ein entscheidendes theologisches Gewicht. חנני wird nur begleitet von Bekräftigungsformeln: ich rufe so laut! antworte mir! u.ä. (V.7). Die übrigen Anrufungen sind nur konkrete Bitten: verbirg dein Antlitz nicht vor mir!(9a), verwirf mich nicht!(9b). Als allgemeine Bitte um heilvolles Eingreifen Jahwes ist nur חנני vorangestellt. Nirgends ist von einer Schuld des Angeklagten wirklich die Rede, auch nicht von einer Krankheit, von der man auf eine Schuld schließen könnte[296]. Gerade dem etwaigen Zorn Jahwes, dem einzigen Anhaltspunkt für eine etwaige Schuld des Beters, stellt der Beter seine Existenz als עבד Jahwes gegenüber (9b), "die eine dienstbereite Zugehörigkeit zu Jahwe bekundet"[297], d.h. also, er bittet Jahwe um Hilfe im Bewußtsein seiner Dienstbereitschaft[298]. Der Beter setzt seine Unschuld selbstverständlich voraus, und zwar als Schuldlosigkeit vor Jahwe selbst; deswegen kann er sogar seine Eltern wegen ihres ungerechtfertigten Verhaltens gegen sich anklagen (V. 10); er wendet sich an Jahwe, ohne das geringste Element der Buße sichtbar werden zu lassen[299]; dem עבד steht der אלהי ישעי als Korrelat gegenüber[300]. Der Beter verweist auf die schon erwiesene Hilfe und erwartet auf Grund seines עבד-Daseins auch jetzt gemeinschaftstreues Einschreiten Jahwes zu seinen Gunsten

301). In diesen Zusammenhang gehört auch die Bitte um den rechten Weg; der Beter möchte den rechten Weg gewiesen bekommen, um nicht in Zukunft Unrecht zu tun (V. 11), "sonst würde ich ins Verderben stürzen und damit meinen Gegnern Anlaß zum Lästern ...geben"[302]. Wie in Ps. 26 ergibt sich also auch hier die Situation, daß der Psalmist als gemeinschaftstreuer Diener Gottes, Jahwe um gemeinschaftsgemäße Hilfe beim Gericht im Tempel bittet. Und genau das kann auch nur das an hervorgehobener Stelle am Anfang eingesetzte חנני meinen. Das ch n n Gottes besteht in gemeinschaftsgemäßer Hilfe, die den Beter als s a d d i q wiederherstellt und den Gemeinschaftsunwürdigen als רשע erkennen läßt[303].

Ps. 57 knüpft an die kultischen Traditionen in Jerusalem an[304]. Der Dichter wendet sich V. 1-7 an Jahwe um Hilfe gegen verleumderische Feinde (vgl. V. 5 und 7); möglicherweise bittet er Jahwe, als Richter in einer Theophanie zu erscheinen (vgl. 3 und 6[305]). Das Bittgebet führt wieder, hier sogar durch eine Wiederholung hervorgehoben, unser חנני an; es enthält die entscheidende Bitte um das Eingreifen Jahwes für den Beter. Der Psalmist befindet sich in tödlicher Gefahr und appelliert an Gottes חסד ואמת (V. 4b und 11)[306]. Er erwartet Hilfe von Gottes Gemeinschaftsliebe und Treue; diese werden in der Doxologie am Schluß (V. 11) noch einmal hervorgehoben[307]. Gott ist es, der die Sache des Beters hinausführt (V. 3). Die theologische Auffassung dieses Psalms enthält keinen einzigen Anhaltspunkt, חנני , das als eigentlicher Hilferuf zu Beginn des Gebets steht, als Bitte um freie Gnade zu verstehen; der Anschluß einer Gewißheitsäußerung an חנני (V. 2b:..כי) bestätigt den Eindruck, daß der Beter sich hier auf seine Gemeinschaftstreue gegen Gott beruft - in prononciertem Gegensatz zu seinen verleumderischen Feinden (V. 5 und 7)[308]. So liegt es auch hier nahe, an eine an Jahwe gerichtete Aufforderung zu gemeinschaftsgemäßem Eintreten bei חנני zu denken.

Ps. 9 wird man freilich als Ganzes nicht ohne weiteres als Lied eines Angeklagten[309] ansehen können; die Gattungsbestimmung ist durch die akrostichische Form des Psalms sehr schwierig[310]. Daß aber Gottesgericht und Rechtshilfe gegenüber dem Beter bei ch n n im Vordergrund stehen, dürfte trotz des lockeren akrostichischen Zusammenhangs angesichts der Reihenfolge der Darstellung nicht zu bezweifeln sein. In dem Hymnus auf Gott als den in Gerechtigkeit thronenden Weltenrichter (vgl. V. 8ff.)[311] ist die Schilderung der Hilfe Jahwes an den Beter eingesetzt (V. 14 und 15)[312]. Wie auch immer man das Verhältnis der Darstellung der Hilfe Jahwes gegenüber dem Beter zur weltweiten Gerichtsszene beurteilen mag[313], man wird nicht abstreiten können, daß der Beter sich um Rechtshilfe gegen die Feinde an Jahwe gewandt hat und die so erfahrene Hilfe Jahwes in V. 14 preist[314]. Wenn der Beter sich in V. 9 an den wendet, der ישפט-תבל בצדק, in V. 4f. das Handeln Gottes an sich und seinen Feinden dadurch unterscheidet, daß er feststellt: עשית משפט und Jahwe in diesem Zusammenhang שופט צדק nennt, bedeutet das nichts anderes, als daß der Dichter Jahwes Gemeinschaftstreue preist, in der ihm Jahwe zu seinem Recht verholfen hat[315]. Darauf, daß Jahwe denjenigen Recht schafft, die es von den Menschen nur schwer oder gar nicht bekommen, verweist auch V. 13: Jahwe rächt die Blutschuld und gedenkt der ענוים (Q). עני ist auch das Stichwort für ch n n in 14a: der Beter beteuert, Jahwe habe ihm geholfen, da er seine Lage als עני gesehen habe. Auch diese Zusammenstellung von ch n n und עני zeigt die enge Gottesgemeinschaft, die der Beter mit ch n n verbindet. Der עני steht immer auf der Seite Gottes, meist als unschuldig von gewalttätigen Feinden Verfolgter[316]. Es steht also der unterdrückte, fromme עני vor uns, der Jahwe zum gemeinschaftsgemäßen Eingreifen ch n n gegen seine ihn unterdrückenden Feinde erbittet[317]. ch n n besteht also im gemeinschaftsgemäßen Rechtschaffen Jahwes (oder "aufrichten") seinem bedrängten Knecht gegenüber[318].

Zu den Gebeten eines im Tempel die Rechtshilfe Gottes erflehenden, unschuldig Angeklagten ist wohl auch Ps. 31 zu rechnen[319]. Der Beter leidet unter ungerechter Anklage von verleumderischen Feinden und möglicherweise auch unter Krankheit (V. 11), die allerdings nirgends auf die Feinde zurückgeführt wird[320]. Die Grenzen und Fronten sind klar gezogen: der Beter ist s a d d i q (V.19), seine Feinde sind רשעים (V. 18). Daran ändert auch eine an einer etwaigen Krankheit des Dichters sich erweisende Schuldhaftigkeit nichts. Wohl mag der Beter Sünder sein, aber er ist kein רשע, sondern trotzdem s a d d i q[321]. Der Dichter wendet sich an Jahwes s e d a q a (V. 2), er möchte also "Rechtshilfe" (Kraus) von Jahwe; an eigene Schuld ist nirgends gedacht[322]. Nun ist auch hier wieder חנני an der Spitze eines Klageabschnitts (V. 10ff.) und stellt die zusammenfassende Bitte um das Eingreifen Jahwes dar. Die erste Bitte nach dem חנני, die die Generalbitte um Hilfe wiederaufnimmt (V. 17), wendet sich an Jahwes ch e s e d seinem "Knecht" gegenüber, also an die Gemeinschaftstreue Jahwes als Herr des Beters (vgl. auch V. 8)[323]. V. 18 erst setzen dann klagende Bitten in konkreterer Form wieder ein: z.B. laß mich nicht, sondern die Gottlosen zuschanden werden! usw.. Insofern steht ch n n parallel zu V. 2b, der eine vergleichbare Aussage bringt: errette mich בצדקתך, die in ähnlich allgemeiner Form eine Bitte um das Heilshandeln Gottes darstellt. Ausdruck des Gemeinschaftsbewußtseins mit Gott ist auch die Anrede Gottes mit אלהי (V. 15)[324]. So dürfte sich als natürlichste, dem Gesamtzusammenhang nach naheliegendste Erklärung des חנני auch hier das Bitten um gemeinschaftsgemäßes "Aufrichten" des Beters durch Jahwe anbieten; was der Dichter mit חנני erbittet, ist nichts anderes als die Wiederherstellung seiner s e d a q a vor den Menschen im Gericht, was allerdings mit der Ausstoßung seiner Verleumder verbunden ist[325].

Daß die Ausstoßung der Frevler mit ch n n in Zusammenhang steht, beweist Ps. 59, 6[326]. ch n n , das

sich bisher nur zwischen dem Beter und Gott ereignete, erscheint hier negativ auf die Feinde des Dichters bezogen. Der Beter selbst beruft sich auf Gottes ch e s e d (V. 11 und 17); er weiß sich als Gerechter, der trotz seiner Unschuld verfolgt wird[327]. Nachdem er seine Unschuld und Gerechtigkeit dem Handeln der Feinde gegenübergestellt hat (V. 4-5a), fordert er Gott zum Gericht auf (V. 5b-6). Das Gericht besteht darin, daß den Übeltätern nicht das ch n n widerfährt (6b)[328]. Unmittelbar nach diesem umfassenden Wunsch des Beters setzt die Darstellung der Freveltaten der Feinde wieder ein, wohl als Begründung des vorher geäußerten Verlangens des Angeklagten. Wie die VV. 12 und 14 zeigen, bedeutet אל־תחן die Zerstreuung und Vernichtung der Frevler[329]. Daß der Beter in diesem beinahe formal-juristischen Zusammenhang des Psalms, in dem er sich auf seine Gerechtigkeit und Gottes ch e s e d beruft und entsprechend deren Gottlosigkeit die Vernichtung seiner Feinde fordert (vgl. V. 13 und 14), das Gericht Gottes in einem "Nicht-Begnadigen" der Feinde sieht, ist sehr fernliegend. Im kultischen Gottesgericht geht es grundsätzlich nicht um ein Begnadigen, sondern um s e d a q a oder Frevel und das damit verbundene entsprechende Ergehen; um beides ans Licht zu bringen, wird Gott angerufen. Der Kläger erhält dabei die Strafe, die dem Angeklagten zugedacht war[330]. "Diese Doppelseitigkeit erklärt sich daraus, daß Kläger wie Angeklagter als Glieder der Gemeinschaft angesehen werden, welche durch den Streitfall gefährdet ist"[331]. Was der Beter also nur meinen kann mit אל־תחן, ist die Erwartung, daß Jahwe an den Gegnern des Beters nicht gemeinschaftsgemäß handelt, d.h., sie vernichtet, am Psalmisten selbst aber seiner positiven Verpflichtung nachkommt. Die negative Formulierung wird durch die positive Bestimmtheit des ch n n notwendig[332]. Von daher ist es überflüssig, von einem "grausamen Racheverlangen" des Dichters zu reden[333] wie es das Verständnis von ch n n aus der reinen "Gnade" nahelegte, sondern der Beter wünscht nur,

daß die im Gericht hervorbrechende Gottesherrschaft in Israel nicht übersehen oder vergessen (V. 12a) und in aller Welt bekannt werde (V. 14). אל־תחן כל־בגדי און[334] (V. 6) müßte daher folgendermaßen übersetzt werden: Handle nicht gemeinschaftsgemäß (d.h. heilvoll) an all den Treulosen. "Daß Gott einem Menschen huldvoll begegnet (11a), das erweist sich im AT stets in der Überwindung der Feinde"[335]. Die beste Erklärung ergibt in diesem Zusammenhang für ch n n die Bedeutung der gemeinschaftsgemäßen rettenden Hilfe.

β) ch n n als gemeinschaftsgemäße Hilfe Gottes im allgemeinen in durch gottlose Feinde des Beters verursachter Not:

Schmidt rechnet auch Ps. 4 zu den Gebeten des Angeklagten im Tempel, aber die Situation eines Gottesgerichtes ist hier nicht ohne weiteres aufzeigbar[336]. Auch in Ps. 4 steht der Beter in einer Front mit Gott gegen verleumderische, gottlose Feinde (vgl. V. 5: תחטאו). Der Dichter wendet sich an den אלהי צדקי und bittet diesen um das ch n n (V. 2)[337]. Auch hier enthält ch n n die eigentliche theologische Bedeutung der Bitten und wird nur von bekräftigenden Phrasen begleitet (z.B. erhöre mich! usw.). Die erwartete Heilstat Gottes als Hilfe gegen die Feinde besteht in dem ch n n . Der Beter befindet sich als Frommer in einem ch e s e d - Verhältnis zu Gott[338] (V. 4). Auf dieses Gottesverhältnis kann er sich als treuer Diener Jahwes vor seinen Verleumdern berufen (ודעו V. 4a); die sich daraus ergebende Gewißheit der Hilfe Gottes legt er gleich einleitend in die Bitte חנני . Die vorhergehende Anrede Jahwes: " Gott meiner Gemeinschaftstreue" hebt das hervor; der Beter erwartet, "daß die Deklaration der Unschuld von Jahwe ausgeht"[339]. Indem sich der Beter auf seinen צדק und Jahwes ch e s e d beruft, erbittet er in dem ch o n n e n i den konkreten Erweis der herrschaftlichen Gemeinschaftstreue Gottes an seinem treuen Diener als Heil[340].

Ps. 56 wird durch חנני eingeleitet. Im Rahmen dieses Klageliedes des Einzelnen[341] bleibt חנני sogar die einzige Bitte (V. 2a). Das zeigt, welch entscheidende Stellung die Bitte חנני im Denken der Beter hatte. Sie faßt die ganzen Beweggründe zum Einschreiten Jahwes zusammen. Daher wird auch die theologische Auffassung, die der Psalm enthält, Aufschluß geben können über die Vorstellung, die der Dichter mit der Bitte c h o n n e - n i verbindet. 2b führt als Grund für die Bitte חנני die Bedrängnis durch Feinde an (Anschluß durch כי). Krankheit wird nirgends angedeutet (so Mowinckel); es handelt sich ausschließlich um Bedrohung durch Feinde[342]. Die einzige Hilfe, die dem Beter gegen die Feinde noch verbleibt, ist Jahwe (V. 5). Der Dichter spielt Jahwe gegen seine Feinde aus, indem er einerseits von einem Heer der Feinde (V. 3), andererseits Jahwe gegenüber von אנוש (schwacher Menschlichkeit) spricht (2a)[343]. Die Sache seiner Gegner also ist Sache von Menschen, seine hingegen ist die Angelegenheit Gottes (V. 10b). Gott ist es, der für ihn streiten soll und schon gestritten hat. "Ihre Auflehnung gegen Gottes Ratschläge ist erfolglose Tollheit. Hat der Dichter Gottes Huld für sich, so steht er diesen riesig sich gebärdenden Zwergen ... in der unüberwindlichen Macht Gottes entgegen"[344]. Daß Gott selbstverständlich auf seiner Seite steht, das ist es, was der Dichter voraussetzt. Er fühlt sich also als treuer Knecht Gottes und erwartet somit die gemeinschaftsgemäße Rettungstat Gottes, wenn er ihn um Hilfe anruft. In Anlehnung an die Kultsprache wendet er sich daher an Gott als Richter (V. 8), der die Völker im Zorn stürzt[345]. Was kann der Beter dann in seiner einzigen Bitte (חנני V. 2a) anderes erwarten als das gemeinschaftsgemäße Eingreifen Jahwes, indem er aus der Hand der ungerechten Feinde gerettet wird und die Feinde selbst die ihnen gebührende Vernichtung ereilt (V. 8)? Welch paradoxes und verzerrtes Bild vom Beter erhalten wir, wenn wir ihn für sich selbst wohl "Gnade", für seine Feinde aber erbarmungslose Vernichtung erbitten lassen und das nur, um ein sonst nicht

erkennbares Sündenbewußtsein des Beters zu retten! Deutlich für unsere These spricht auch die doppelte Anwendung von חנני in Ps. 86[346]. חנני scheint auch hier zusammenfassende Bitte um Hilfe zu sein (V. 3 und 16). Die sonst gebrauchten Bitten sind entweder einfache Ausrufe, z.B. erhöre mein Gebet! (V. 6), neige dein Ohr! (V. 1), antworte mir! (V. 1), oder konkrete Bitten, z.B. erfreue die Seele deines Knechts! (V. 4a), bewahre meine Seele ! (V. 2a) u.ä. חנני bittet Gott seiner Grundaussage nach allgemein um hilfreiches Einschreiten; die genauere Bedeutung zeigt hier der Kontext: es fällt der doppelte Ansatz der Klage auf; beide Male ist חנני gebraucht. In der Klage V. 14-17[347] steht חנני wie gewöhnlich an der Spitze der Bitte (16 und 17).

1. Klage (V. 1-7): ch n n erscheint in dem Rahmen, in dem wir es vom profanen Bereich her kennen, in einem Herr-Knecht-Verhältnis. Nach der Betonung seiner Frömmigkeit in 2a β bezeichnet sich der Beter als עבד, der Jahwe vertraut. Dem steht dann in 3a (חנני) der אדני gegenüber[348]. Die Gemeinschaft, die der Dichter in seinem Ausruf חנני mit Gott empfindet, betont er in 3a noch vorher durch die Feststellung: Du bist mein Gott![249]. Unmittelbar auf חנני folgt dann in 4a ein erneuter Hinweis auf das Dienstverhältnis des Beters zu Jahwe. In V. 5 stärkt sich der Dichter dann noch einmal, indem er sich der überkommenen Gottesprädikate erinnert und des unverbrüchlichen ch e s e d Jahwes gedenkt (vgl. auch V. 2)[350]. Von daher scheint für חנני klar zu sein, daß sich der Beter als Knecht Jahwes um das gemeinschaftsgemäße Eingreifen Gottes bemüht.

2. Klage (V. 14-17): Nach erneuter Rezitation kultischer Jahweprädikationen (vgl. Ex 34, 6)[351] tritt der Beter wieder mit seiner Bitte חנני an Jahwe heran (16a; חנני wird bekräftigt durch die Floskel: Wende dich zu mir!). V. 16b bringt dann wieder die für ch n n

kennzeichnende Vorstellung des Herr-Knecht-Verhältnisses zwischen Gott und Beter[352]. Bemerkenswert ist der hier verwendete Ausdruck des "Gehorsams-Abhängigkeitsverhältnisses des Beters"[353], die Selbstbezeichnung als "Sohn deiner Magd". Das so festgestellte Gemeinschaftsverhältnis läßt V. 17 noch einmal hervortreten; Jahwe soll das ch n n vollziehen als Zeichen seiner Gemeinschaft (V. 17a), damit seine Feinde und Hasser seine s e d a q a erkennen mögen, die zu beeinträchtigen sie vermutlich versuchten. "Der ch a s i d (V. 2) vertraut darauf, daß Gott ch e s e d erweisen wird"[354]. Der Dichter fordert allerdings mit dem ch n n nur gemeinschaftsgemäße Hilfe, nicht ausdrücklich Vernichtung der Feinde(vgl. V. 17). ch n n an sich umfaßt ausschließlich das gemeinschaftsgemäße Heilshandeln, die Vernichtung der Feinde oder ähnliches nur, wenn es zur Heilstat gehört und notwendig damit verbunden ist. Von unserer Auffassung von ch n n her ist auch nicht verwunderlich, daß das Verb in späterer Zeit in Zusammenhang mit dem Gesetz gebracht wird, wie es in Ps. 119 der Fall ist. Trotz der besonders kunstvollen akrostichischen Form des Psalms enthält Ps. 119 dennoch, vor allem in seinen Bitten um Hilfe, einen persönlichen Hintergrund, der immer wieder angedeutet wird und nicht einfach als formelle Anpassung an die Tradition verstanden werden kann; hierbei spielt hauptsächlich die Anfechtung des frommen Beters durch gottlose Feinde eine Rolle[355].

Die Bedrängnis durch Feinde durchzieht auch den Abschnitt ח des Ps. 119, der in V. 58 חנני enthält. Der Beter fürchtet die Stricke und Fallen der רשעים (V. 61). חנני kann so auch hier nur als Bitte um konkrete Hilfe gemeint sein[356]. In V. 58 stehen "ḥalah Pi. und ḥanan als Ursache und Folge nebeneinander"[357]. ch a l a h enthält häufig eine Tätigkeit des Menschen, um die Güte

des Partners herbeizuführen, es enthält ein Streben des Menschen zu Gott hin, das im Handeln gemäß der Gemeinschaft mit Gott bestehen kann[358]. Ein solches Streben zu Gott und seiner Gemeinschaft durchzieht den ganzen Psalm und wird auch hier im Kontext besonders hervorgehoben. Die s e d a q a besteht nun in der Erfüllung der Gebote, die alle s d q , also gemeinschaftsbestimmt sind[359]. Das Streben nach s e d a q a findet demnach seinen Ausdruck in der Erfüllung des Gesetzes Gottes und genau das kann hier ch a l a h nur meinen (V. 58a) [360]. Der Beter, der sich als Knecht Gottes bezeichnet [361] und als solcher seine Gebote hält, wendet sich also mit dem ch n n an Gottes Gemeinschaftstreue, die ihm als Gesetzestreuen nach der Verheißung zusteht (V. 58b: אמרה)[362]. Schon vorher in V. 57 beteuert er seine Gemeinschaft mit Gott (חלקי יהוה)[363] und V. 58 enthält ähnliche Äußerungen. Der Beter ruft in חנני also Gott zu gemeinschaftsgemäßer Hilfe gegen seine gottlosen Feinde auf (V. 61: die Feinde sind רשעים)[364]. Mit für ch n n im AT einmaliger Klarheit wird dieser Gedanke dann in Ps. 119, 132 zum Ausdruck gebracht. Auch in der Versfolge פ (129-136) erscheint חנני (132) eingebettet in Versicherungen der Gesetzestreue (vgl. z.B. V. 134[365]). Wieder bedeutet חנני eine Bitte um Hilfe in der Bedrängnis durch Feinde, die das Gesetz nicht halten (vgl. 134a und 136)[366]. Die absolute Sicherheit, die der Verfasser aus der festen Niederlegung der "Verbundenheitsforderungen"[367] schöpft, ermöglicht es ihm, das ch n n ausdrücklich als sein משפט, sein Recht[368], einzufordern, da er "den Namen Gottes liebt", d.h., Gemeinschaft mit ihm hält[369]. ch n n ist also, kann man seiner eigenen Gemeinschaftstreue sicher sein, ein einforderbares Recht auf Jahwes gemeinschaftsgemäßen Beistand in der Not. Die Sicherheit, solche Forderung zu Recht stellen zu können, gibt das Gesetz.

Dieser Auffassung von ch n n scheint derselbe Beter in V. 29 zu widersprechen. Der V. 29 bringt den sehr seltenen Gebrauch von ch n n mit dem doppelten Akkusativ (außer hier nur einmal im AT). Der Beter erbittet mit חנני die Tora. Die Verse des Buchstabens ד (25-32) enthalten Klagen und eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis des Beters zum Gesetz. Immer wieder bittet der Dichter um Belehrung (vgl. 26b und 27a) und immer wieder versichert der Beter seine Gerechtigkeit (27b, 30, 31a, 32); Belehrung und Gerechtigkeit gehören zusammen; ohne Belehrung kann der Dichter den Weg der Gemeinschaftstreue nicht erkennen. So ist die Bitte um Belehrung nicht nur eine Standardbitte des Ps. 119, sondern erscheint auch im übrigen Psalter häufig[370]; nun ist auch die hier in 29b mit ch n n erwähnte Tora "keine statische Größe, sondern eine lebensschaffende schöpferische Macht"[371], sie ist ein "von Jahwes majestätischer Person unmittelbar ausgehender דבר "[372]. Die Bitte um die Tora ist also Bitte um Belehrung[373]; darauf weist im Kontext auch die Bitte hin, den Beter vom "Trugweg" (Deißler) fernzuhalten (V. 29a). Da die Tora aber als Norm für die Gemeinschaftstreue verstanden wurde, gehört die göttliche Weisung, um die der Beter bittet, zur Bundestreue Gottes, kommt aus ihr. Die Belehrung ist Teil der gemeinschaftstreuen Hilfe Gottes. Diese Auffassung läßt sich besonders im Ps. 119 belegen: V. 124 verbindet der Beter die Belehrung mit dem göttlichen ch e s e d; V. 124a bittet er Jahwe darum, nach seinem ch e s e d an seinem Knecht zu handeln und 124b enthält dann die Bitte um Belehrung. "Unser Psalmist stellt also wie Ps. 25, 5 Belehrung und göttliche Hilfe in eine Linie"[374]. In V. 138, 142 und 160 erscheint die Belehrung, das Gesetz, als Folge der s e d a q a Jahwes[375]. Es lassen sich aber auch außerhalb des Ps. 119 Belege für diese Vorstellung finden. So ist es nach Ps. 147, 19f. das Vorrecht Israels und Zeichen des Bundes

mit Jahwe, daß Jahwe Israel seine Gesetze verkündet. Nach Zeph. 3, 5 ist Jahwe in Jerusalem s a d d i q , indem er Morgen für Morgen seine Ordnungen übereignet als Licht, das nicht ausbleibt[376]. In dieser Weise ist wohl auch unser והורתך חנני zu verstehen[377]. Bei der Übereignung des Gesetzes, der Belehrung, handelt es sich nicht um einen Gnadenakt, sondern um einen Ausfluß der Gemeinschafts- und Bundestreue Jahwes[378]. Die Verkündung der Tora gehört zur gemeinschaftsgemäßen Hilfe Jahwes gegenüber seinem treuen Knecht; diese ermöglicht es dem Beter, gemeinschaftstreuer Diener Jahwes zu bleiben und so sich Gottes Gemeinschaftstreue zu erhalten.

Nun scheint es eine Reihe von Psalmen zu geben, die wegen ihrer Hervorhebung von Krankheit und Sünde unserem bisherigen Verständnis von ch n n zu widersprechen scheinen und zwar Ps. 41; 25 und 6. Eine genauere Betrachtung der Zusammenhänge ergibt ein anderes Bild.

Der Klagepsalm, der in Ps. 41 im Rahmen des Dankliedes wiederholt wird[379], beginnt und klingt aus mit dem entscheidenden Hilferuf חנני (V. 5 und 11). Diese Bitte steht beide Mal als entscheidende allgemeine Aufforderung zur Hilfe konkreten Hilfegesuchen voran, z.B. heile mich! (V. 5), richte mich auf! (V. 11). Die theologische Haltung ist von einem schwierigen Problem geprägt, das in den beiden gegensätzlichen Aussagen von V. 5 und 13 seinen Ausdruck findet; V. 5 enthält ein Schuldbekenntnis vor Gott und V. 13 eine Unschuldsfeststellung. Die Entscheidung in dieser Frage ist für das Verständnis von ch n n entweder als Bitte um gnädige Vergebung oder z. B. um gemeinschaftsgemäße Hilfe von großer Bedeutung. Gunkel, Kittel und Staerk lösen das Problem, indem sie grundsätzliche Unschuld annehmen, das Schuldbekenntnis von 5b unbeachtet lassen und es weitgehend als bedeutungdlose Formel abtun. So einleuchtend diese Auffassung auch nach der Gesamthaltung des Psalms scheint, eine so rigorose Einseitigkeit in der Beurteilung läßt er nicht

zu. Kraus und Weiser dagegen denken an einen"doppelten Schuldbegriff"(Kraus): einerseits allgemeine Sündhaftigkeit vor Gott (V. 5) und andererseits Schuldlosigkeit in der konkreten Not durch die Feinde. In dieser Richtung wird wohl auch die Lösung zu suchen sein. Grundsätzlich ist der Hauptgegenstand der Klage bzw. des Dankes in Ps. 41 das Angefeindetwerden von Gegnern bzw. die Rettung aus der Feindesnot[380]. Von dieser fast von Vers zu Vers feststellbaren Beobachtung ist auszugehen[381]. V. 11 zeigt, daß auch ch n n vorwiegend von diesem Gesichtspunkt aus zu sehen ist. Das ch n n wird nur im Blick auf die Feinde erbeten. Dem widerspricht auch V. 5 nicht. Wohl bezieht sich חנני in V. 5 direkt auf die Heilung, aber die Fortführung V. 6ff. macht klar, daß dies nur im Blick auf die Feinde geschieht. Die Erinnerung an die Sünde des Beters in 5b ersetzt, entsprechend der Kausalität von Krankheit und Sünde[382], den Hinweis auf die Krankheit (vgl. רפא 5aβ). Da die Krankheit aber nur ein zweitrangiges Element in unserem Psalm darstellt, wird die hier genannte Sünde, die nicht abgestritten werden kann, nicht weiter im Psalm beachtet. Das Hauptinteresse richtet sich in der Situation dieses Liedes, wie eben besonders die VV. 5-11 zeigen, auf die Wiederherstellung des Beters vor den Feinden. Diese Wiederherstellung gegenüber den ungerechten Anschuldigungen der Feinde muß aber über die Heilung geschehen[383]. Es tritt nun das allgemeine Schuldbewußtsein, das mit der Krankheit zusammenhängt, hinter die konkrete Bezogenheit des Psalms auf die Bedrängnis durch Feinde zurück; "der Beter bekennt sich wohl als Sünder, nicht aber als Frevler"[384]. So wird wohl die prinzipielle Schuld wegen der Krankheit nicht geleugnet, aber zurückgestellt [385]. Das ch n n Gottes in dieser Situation kann sich nun auch nur auf diese Wiederherstellung gegen die Feinde, die in der Heilung besteht, als Zeichen der Gemeinschaft Gottes mit dem Verleumdeten und der Unwahrhaftig-

keit der - im Fall ihrer Wahrheit eine Trennung von Gott bewirkenden - Anschuldigungen der Feinde beziehen. Dieser Akt der Gemeinschaft Gottes mit dem Beter erweist so selbstverständlich die Kläger als Lügner, d.h. also als רשעים[386]. Nur das Verständnis von ch n n als Gemeinschaftsakt Gottes, der den Beter rehabilitiert und die Verleumder als רשעים aus der Gemeinschaft verstößt, ermöglicht die rechte Auffassung von V. 11b, wo als unmittelbare Folge des ch n n die Vergeltung an den Feinden genannt und erbeten wird. So gesehen handelt es sich bei V. 11 nicht um einen Vers, "über den, wenn [er] ..... nicht im kanonischen AT stände, mancher das Haupt schütteln"würde, "der ihn jetzt mit Andacht und Erbauung liest"[387]. Das Hauptproblem in dieser Sicht ist nämlich, daß Gottes "Gnade" für die Rache erbeten wird. Dieser allen zu Recht anstößige Gedanke entpuppt sich unserer Sicht aber als "den vielen Aussagen innerhalb des Psalters angemessen"[388]. Wie in Ps. 143, 12 bei ch e s e d handelt es sich auch hier nicht um rachelüsternes, egoistisches Vergeltungsdenken[389], sondern um eine Anwendung des israelitischen Gemeinschaftsdenkens[390].

Auch Ps. 6, der zu den sieben kirchlichen Bußpsalmen gehört, dürfte wohl in seinem Gesamtzusammenhang in ähnlicher Weise zu verstehen sein wie Ps. 41. Die Deutung der einzelnen Psalmteile steht in engstem Zusammenhang mit der Frage der Einheitlichkeit. Nehmen wir V. 2-8 ausschließlich als Krankheitslied, so bleibt konsequenterweise nichts anderes übrig, als den Psalm zu teilen, da 9-11 eindeutig gegen Feinde gerichtet ist und dann aus einer ganz anderen Situation stammen muß[391]. Den Psalm zu teilen, ist aber angesichts verschiedener anderer Gebete nicht notwendig; dann freilich muß wie in Ps. 41 die in V. 2-8 vorwiegend bedachte Krankheit im Zusammenhang mit Feindbedrohung gesehen werden[392]. Das hilfreiche Eingreifen Jahwes für den

Beter in der Heilung kehrt also auch hier das Unrecht der Feinde hervor, die gottlose Verräter sind (V. 9)[393]. In diesem Zusammenhang steht hier wohl auch חננִי. Wie in 41, 5 bittet der Dichter im Anschluß an חנני (V. 3) zuerst um Heilung (V. 3b); hier allerdings fehlt das Schuldbekenntnis. Die Heilung wird unter dem dringenden Aspekt der Feindesnot erwünscht. Jahwe soll durch das ch n n ein Zeichen seiner Gemeinschaft mit dem Beter geben, das die Feinde ins Unrecht setzt. Der Beter setzt dabei klar seine Verbundenheit mit Jahwe voraus: Er appelliert an Gottes ch e s e d , also an seine Gemeinschaftstreue[394]; außerdem zeigt auch der Hinweis auf das Ausbleiben des Lobes Jahwes, wenn der Beter in der Scheol sich befindet (V. 6)[395], daß sich der Beter unter die in besonderer Gemeinschaft mit Gott stehenden Diener Jahwes rechnet. Zudem fehlt jedes Sündenbekenntnis, obwohl, falls in 2-8 Krankheit anzunehmen ist[396], Sünde doch vorausgesetzt wird. Die Anspielung auf Gottes Zorn in V. 2 widerspricht unserer Deutung nicht. Vor allem Kraus und Weiser wollen sie als entscheidendes Votum für ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein des Beters auffassen, aber V. 2 kann nicht so selbstverständlich als Eingeständnis der Sünde angesehen werden, sondern ist möglicherweise entsprechend Jer. 10, 24 als Bitte darum zu verstehen, Jahwe möge nicht nach dem Zorn, sondern nach dem משפט den Beter behandeln[397]. Das den Psalm bestimmende Gemeinschaftsbewußtsein des Beters macht eine solche Deutung von V. 2 wahrscheinlich. Wenn der Beter also in Ps. 6, 3 durch חנני die Heilung erbittet, so bedeutet das nicht eine Bitte um Verzeihung, sondern um gemeinschaftsgemäße Hilfe, um die mit der Heilung verbundene Rehabilitierung und Unschuldig-Sprechung gegenüber den Anschuldigungen seiner Feinde; das bringt zugleich den Erweis mit sich, daß die Feinde als Übeltäter zu betrachten sind (V. 9)[398].

Von Ps. 41 und Ps. 6 her werden wir auch Ps. 25 zu verstehen haben, den zu erfassen die akrostichische Dichtungsweise erschwert. Ein straffer Gedankenzusammenhang läßt sich nirgends erkennen. Der Dichter bittet einerseits um die rechtsgemäße Hilfe Jahwes gegen seine verleumderischen Feinde (2, 17, 17), und andererseits bekennt er sich schuldig vor Gott und bittet um Vergebung[399] (7, 8, 11, 18). Aber auch hier tritt die Schuld hinter die ungerechtfertigte Bedrängung durch Feinde zurück. Der Beter "reflektiert über den Typus des Gottesfürchtigen und Gerechten"[400] und stellt fest, daß Gottes ch e s e d und e m e t über den Gesetzestreuen walten (V. 10). Der Dichter selbst zählt sich offenbar zu den Gesetzestreuen und Gerechten, denen Jahwes ch a s i d i m[401] zukommen; von daher schöpft er sein Vertrauen auf Jahwes hilfreiches Eingreifen gegen seine Feinde (vhl. V. 2, 3, 15). Darauf bezieht sich auch hier wie in Ps. 41 das ch n n (V. 16b), nicht auf die Sündenvergebung; das zeigt deutlich der Kontext: In V. 14 beruft sich der Psalmist auf seine Gottesfürchtigkeit und die b e r i t Gottes ("er wird seinen Bund offenbar sein lassen") und vertraut in V. 15 darauf, daß Gott ihn aus den Verleumdungen der Gegner herausrettet[402] und vor ihren Nachstellungen befreit. Auch die Begründung des חנני in 16b ("ich bin einsam und עני "), weist auf den Zusammenhang von ch n n mit der Heilshilfe gegen die Feinde hin (vgl. auch V. 17). Im Unterschied zu Ps. 41, wo auch Krankheit eine Rolle spielt, besteht die Not hier nur aus der Bedrängung durch Feinde[403]. Die Jugendsünden des Beters scheinen überwunden (V. 7); der Dichter bittet als treuer Gottesknecht, von Gott aus seiner Bedrängnis vor den Feinden errettet zu werden; so tritt in der Bitte um Errettung, als welche חנני nur aufgefaßt werden kann, die Sünde ganz zurück[404], vielmehr wendet sich der Beter mit seinem konkreten Anliegen

an Gottes ch e s e d und b e r i t , also an Gottes Gemeinschaftstreue und bezeichnet im Gegensatz zu sich selbst seine Feinde als Treulose (בוגדים)[405]. Trotz der durch die akrostichische Anordnung bestehenden Unsicherheit in der Gedankenfolge weist auch hier der Sprachgebrauch von ch n n in die Richtung eines gemeinschaftsgemäßen Handelns Gottes am Beter.

γ) ch n n als gemeinschaftsgemäße Rettung aus Todesnot (Krankheit):

Nur an den in diesem Abschnitt zu behandelnden Stellen handelt es sich um ein schuldhaftes Verhalten der Beter, das durchaus mit entscheidend im Vordergrund steht - auch beim Gottesverhältnis. Um aber nicht allzuleicht unsere Vorstellungswelt in diese Stellen hineinzuinterpretieren, müssen wir etwas weiter mit der kurzen Erörterung eines mehr grundsätzlichen Problems ausholen. Ein solcher Exkurs erweist sich auch als nachträgliche weitere Erklärung schon behandelter Stellen als notwendig (s.o. S. 79).

Exkurs: Das Sündenbewußtsein im AT im Hinblick auf das Gottesverhältnis der Beter in den Psalmen[406].

Oft wird, wie z.B. Weiser zeigt, in den Psalmen zu leicht von einem allgemeinen Sündenbewußtsein des alttestamentlichen Beters ausgegangen, einem Sündenbewußtsein, das die Sünde etwa als Natur des Menschen betrachtet, wie es uns das - insbesondere das von den Reformatoren bestimmte - christliche Denken nahelegt. Dieser Sündenbegriff ist bei uns fast schon Allgemeingut geworden, gilt aber kaum für den Israeliten. Nirgends im AT gibt es eine dogmatisch gemeinte Aussage über die grundsätzliche und naturhafte Sündhaftigkeit des Menschen vor Gott. Nur vereinzelte Äußerungen,die aber eben nicht als dogmatische Sätze verstanden werden

wollen, deuten in diese Richtung: J z.B. bringt einige solche Äußerungen: Der Sündenfall freilich ist für die Vorstellung des J von der Sünde wenig aufschlußreich, da er als Ätiologie lediglich den zeitgenössischen Zustand der Menschheit herleiten will[407]. Der Tod ist selbstverständlich und nicht Sold der Sünde[408]. Gen. 6, 5 und 8, 21 sagen ebenfalls nichts Grundsätzliches über die Sündhaftigkeit des Menschen aus, denn die Feststellung gilt mindestens für einen Menschen nicht, für Noah (6, 8). "Der Sündenfall hindert weder Noahs Tugend noch sagt der Jahwist ein Wort davon, daß auf ihn die Bosheit des menschlichen Herzens zurückgeht"[409]. Wohl redet P, der Sündenfall usw. nicht kennt, 6, 11f. von der Verderbtheit der Erde und dem verderbten Wandel allen Fleisches[410], stellt aber gleichzeitig eindeutig die Untadeligkeit mindestens des Noah fest, so daß nicht einmal angesichts der Sintflut von P unbedingte Sündhaftigkeit der Menschen behauptet wird. Also weder P noch J geben eine grundsätzliche Erklärung über die allgemeine Sündhaftigkeit ab. Die übrigen Aussagen im AT über dieses Thema sind zufällig, situationsgebunden und kaum allgemein verbindlich[411]. Die tiefsten Aussagen über die Sünde erreicht im AT Jeremia. Die stärkste Formulierung bringt dabei wohl 13, 23,wo die Sünde als so Israel zugehörig gesehen wird wie die schwarze Haut zum Mohren und die Flecken zum Panther[412]. Israel weigert sich umzukehren 5, 3; 8, 5, Israel liebt die Lüge 5, 31. Aber Jeremia behauptet die Bosheit in dieser scharfen Form nur für Israel und sein Verhalten im Jahwe-Bund, im Rahmen dessen das Volk statt "seine 'echte' Art"[413] zu finden in Entartung verfallen ist, die durch kein Reinigungsmittel von ihm genommen werden kann (2, 21f.). Dennoch hat es eine Zeit gegeben, als Israel als edle Rebe gepflanzt war, als "echtes Gewächs" (2, 21f.). Jetzt ist Israel verkehrt und verstockt[414], aber von einer allgemeinen, grundsätzlichen

Auseinandersetzung mit der Sündhaftigkeit der Menschheit und daher von einer Behauptung der Verderbtheit der Art des Menschen ist auch bei Jeremia nicht die Rede.

Zwar lehrt die Weisheitsdichtung insofern eine Allgemeinheit der Sünde als sie die Unreinheit und Schwachheit alles Geschaffenen vor Gott behauptet[415], "aber dies ist etwas ganz anderes als die Anerkennung der Sünde im Sinne eines bewußten Widerstandes gegen Gott"[416]. Es handelt sich dabei wohl meist um den Ausdruck von Resignation (vgl. Eccl.).

Diesen Bemerkungen stehen aber mit größter Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit vorgetragene Äußerungen über die absolute Schuldlosigkeit des Volkes und des Einzelnen - auch vor Gott - gegenüber. Den Höhepunkt hierbei bildet wohl der Satz Hi. 33, 9: "Rein bin ich, ohne Missetat, lauter bin ich und frei von Schuld"[417]. Es ist gar keine Frage, daß der israelitische Beter schuldlos, d.h. s a d d i q sein kann, daß er die Gebote erfüllen kann; und diese galten auch als leicht erfüllbar[418].

Von einem grundsätzlichen Schuldbewußtsein kann daher bei den einzelnen Psalmisten nicht ohne weiteres die Rede sein, es kann auch nicht einfach in etwaigen Zweifelsfällen davon ausgegangen werden.

Vielmehr wird "bei allem Klagen und Fragen das Gottesverhältnis, was diese subjektive Seite des Beters betrifft, durch einen Hinweis auf Unvollkommenheit oder Unwürdigkeit in der Regel nicht in Zweifel gezogen..... Immer wieder stellen sich die Beter dar als die ganz mit Gott Lebenden, die ganz auf ihn ihre Zuversicht geworfen und ganzen Gehorsam geleistet haben"[419]. Der Psalmist mag sich bestenfalls als Sünder fühlen, aber nie als Frevler. Mehrere Äußerungen ergeben ein Nebeneinander von Sünde und Gerechtigkeit, der Beter fühlt sich

oft mit Gott verbunden, auch wenn er sich als Sünder betrachtet. Wohl mag der Beter im individuellen Klagegebet oder das Volk im Volksklagelied von eigenem עון, חטא und sogar פשע[420], aber nie von eigenem רשע reden. Der רשע ist der stehende Antityp des s a d d i q[421]. So erscheint die eigenartige Lage, - vor allem in den Psalmen - , daß der Beter sich selbst als Sünder bekennt und dennoch von Jahwes s e d a q a , ch e s e d usw. Hilfe gegen seine gottlosen Feinde erwartet oder Erlösung von seiner Krankheit oder beides[422]. In Jes. 64, 4f. ist es sogar möglich, daß der Mensch als sündig (freilich nicht רשע, sondern נחטא) und zugleich als s a d d i q bezeichnet wird[423]. In Ps. 32 berichtet der Beter mit verschiedenen Begriffen von seinen begangenen Sünden (פשע : V. 1 und 5; חטאה : V. 1; עון : V. 2 und 5), bezeichnet sich aber trotzdem als ch a s i d (V. 6) und rechnet sich unter die Gerechten (V. 11)[424]. Ähnlich verhält sich der Beter auch in Ps. 25. In V. 7 und 18 spricht er von seiner חטאת, in V. 11 von seinem עון , dennoch setzt er sein festes Vertrauen auf Gottes Gemeinschaftstreue, seinen ch e s e d (V. 7 und 10) und erwartet von Jahwe die Errettung vor den Feinden[425]. Deutlich weist eine solche Vorstellung auch Ps. 143 auf; der Beter dieses Psalms ringt sich sogar durch bis zu so einer tiefgreifenden Aussage: "...kein Lebender ist ja vor dir gerecht" - wie sie im AT selten zu finden ist (s.o.) - , aber auch hier hindert ihn sein offensichtliches Schuldbewußtsein nicht daran, sich an Jahwes s e d a q a und e m u n a (V. 1 und 11) und Jahwes ch e s e d (V. 12) um Hilfe zu wenden und er beschließt auch seinen Psalm mit einem starken Ausdruck der Verbundenheit mit Jahwe: "Denn ich bin dein Knecht" (V. 12)[426]. Wohl bekennt sich unser Dichter als Sünder, aber eben nicht als רשע, als Frevler, er fühlt sich trotz seines Sündenbewußtseins so s a d d i q , daß er von Jahwes Gemeinschaftstreue sogar die Vernichtung seiner Feinde er-

wartet (V. 12). Im AT ist also - ganz gegen unser Verständnis - Sünde durchaus nicht ohne weiteres Sünde. Ein Sünder kann, wenn er nicht gerade ein רשע ist, unter Umständen auch s a d d i q sein[427]. Wohl bedeutet z.B. eine Krankheit, daß man gesündigt hat, aber - zumindest für den Beter subjektiv - noch nicht, daß er auch רשע ist[428]. Es ist daher von vornherein unzulässig, daß bei der Beurteilung der Psalmen auch nur in irgendeiner Form von einem modernen allgemeinen Sündenbewußtsein ausgegangen wird. Es ist immer von Fall zu Fall gesondert zu prüfen, welches Denken in dieser Beziehung dem Psalm zu Grunde liegt. Von diesem Sachverhalt haben wir in der Beurteilung der in diesem Abschnitt zu behandelnden Stellen auszugehen[429].

In Ps. 30 und 51 finden wir ch n n in einer Grenzsituation. ch n n bedeutet in beiden Fällen lediglich Heilung, nicht gemeinschaftsgemäße Rechtshilfe Gottes in Feindesnot. Aber trotz der Krankheit, die ihn schuldig spricht, wendet sich der Beter auch bei seiner Bitte um Heilung an Jahwes Gemeinschaftstreue, wie sich zeigen wird. Die bereits oben bemerkte Einstellung der Beter, in der sie sich wohl als Sünder, aber nicht als Frevler, also der Gemeinschaft mit Jahwe Untreue, fühlen, findet hier ihren Niederschlag.

In Ps. 30 schließt חנני wieder die Rezitation der Klage im Danklied ab (V. 11). Einzig die Bitte חנני kann unter den Bitten in V. 11 eine theologische Aussage enthalten. Sie wird wieder begleitet von einer Bekräftigungsformel (שמע) und einer Konkretion (helfe mir!). Der Beter befand sich in Todesgefahr durch Krankheit (V. 10). Er wußte sich daher zwar schuldig, aber dennoch in Gemeinschaft mit Gott verbunden. Duhm kennzeichnet treffend das Selbstverständnis des Beters, wenn er meint: "Von Sündenvergebung spricht der Dichter

nicht, ist sich offenbar auch keiner groben absichtlichen Sünde bewußt. Er hat nur die göttliche Freundschaft als ihm gesichert etwas nachlässig behandelt"[430]. Allein das Klagelied (V. 10 und 11) bringt schon die Verbundenheit des Beters mit Gott zum Ausdruck, wenn es das häufig gebrauchte Argument bringt, daß im Tod niemand Jahwes Treue preisen könne[431] (V. 10). Ferner rechnet der Beter sich unter die ch a s i d i m , "die Jahwe huldvoll ergeben sind"[432] (5a) und nennt Jahwe אלהי (V.3 und 13b)[433]. So kann auch ch n n , das um das heilende Einschreiten bittet, sich nur an Jahwes Gemeinschaftstreue wenden; der Beter erwartet in dem ch n n die gemeinschaftstreue Rettung aus seiner Todesnot (vgl. V. 10). Nirgends steht ein Hinweis darauf, daß die Bitte als Bitte um Sündenvergebung verstanden wurde.

Selbst der einzige wirkliche Bußpsalm im Psalter, Ps. 51[434], der, wohl von prophetischem Geist durchdrungen, die Kultopfer ablehnt (V. 18f.)[435] und die alten Gemeinschaftsbegriffe wie z. B. s e d a q a vorwiegend von Gottes Gnade her bestimmt sein läßt[436], bringt noch eine für das Verständnis von ch n n kennzeichnende Formulierung, die uns das Verhältnis von ch n n zur Sündenvergebung deutlich vor Augen führt. In 3a wendet sich das חנני an Gottes ch e s e d und in 3b wird die Sündenvergebung gesondert von Gottes רחמים, also der gefühlsmäßigen, vergebenden Liebe Gottes, erhofft. 3a und 3b können kaum parallele Aussagen enthalten[437]. Im Gegensatz zu dem abstrakten Akt, den die Sündenvergebung darstellt, bezeichnet ch n n gewöhnlich ein konkretes Heils<u>handeln</u> und kann so auch keine abstrakte Grund<u>haltung</u> ausdrücken, die Voraussetzung für das פשעי מחה-sein könnte. Vielmehr meint auch hier ch n n das konkrete Heilshandeln Gottes in ch e s e d ,also die der Gemeinschaft Gottes mit dem Beter entsprechende

Hilfe[438]. Nur aus dem Gemeinschaftsverhältnis mit Gott konnte die Hilfe kommen, die hier ausschließlich Heilung von Krankheit bedeutet[439]; freilich mußte sich der Dichter wegen seines ausgeprägten Sündenbewußtseins sofort in 3b an Gottes Erbarmen (רחמים), seine verzeihende Liebe, wenden. So erst konnte "ihm Gott in seiner vergebenden Gnade seine Sünden tilgen und seinen gemeinschaftsgemäßen, liebreichen ch e s e d erteilen"[440]. Auch die andere konkrete Bitte um heilendes Eingreifen erinnert an die Gemeinschaft mit Gott (V. 16: s e d a - q a)[441]. חנני muß also auch in Ps. 51, 3 als Bitte um gemeinschaftsgemäßes Heilshandeln Gottes in dieser konkreten Notlage des Beters (Krankheit) gesehen werden.

b) ch n n zwischen Jahwe und Israel im Allgemeinen

α) ch n n als gemeinschaftsgemäßes Eingreifen Gottes zu Gunsten Israels im Weltgericht:

In Ps. 102 ist unser ch n n in eine Gerichtsszene eingebettet (V. 14-23). Es handelt sich um einen prophetischen Ausblick, der das Heilshandeln Jahwes an Israel (V.14) und das Gericht über alle Völker in Aussicht stellt (V. 16)[442]. In 14a geht dem ch n n die Feststellung von Jahwes r ch m voraus. Dadurch ergibt sich eine charakteristische Reihenfolge der Ausdrücke: 14a: Jahwe wird sich erheben (zum Gericht[443]) und Zions erbarmen (r ch m). Bei ch n n wird also das gefühlsmäßige Erbarmen des r ch m als bereits vollzogenes Geschehen vorausgesetzt. Der Stamm r ch m enthält in besonderem Maß das Moment des vergebenden Erbarmens gegenüber Treulosen[444]; Jahwe wird vergeben und sein Volk wieder in das alte Gemeinschaftsverhältnis aufnehmen (14a) und dann auch gemeinschaftsgemäß an Israel handeln (14b), d.h., Jahwe wird Zion wieder erbauen (V. 17) in seinem Heil. Kennzeichnend ist auch die Fortführung dieses Gedankens in V. 16:

Die Stunde ist da, in der Jahwe im Gericht durch sein Heilshandeln an Israel, durch den Erweis seiner Gemeinschaft mit seinem Volk, den andern Völkern die Gottesfurcht beibringen (V. 16a) und ihnen seinen k a b o d zeigen wird (16b), indem er den k a b o d Zions wiederherstellt (V. 17)[445]. Durch das ch n n als gemeinschaftsgemäßes Wiederaufrichten Israels durch Jahwe sollen die Heiden Jahwes Größe selbst erkennen. Die dem ch n n - Satz angefügte Bemerkung (14bβ): כי־בא מועד[446] betont die prophetische Erwartung des gemeinschaftsgemäßen Eingreifens Jahwes nach seinem Erbarmen noch in besonderer Weise[447].

Denselben Grundgedanken, den die Gerichtsszene von Ps. 102 enthält, nämlich, daß durch das gemeinschaftsgemäße ch n n Jahwes an Israel die Völkerwelt Jahwes Größe erkennen wird, liegt in ausgeprägter Form in Ps. 67 vor[448]. Ob es sich hier um ein Erntedankfestlied handelt[449] oder eine allgemeine hymnische Aufnahme des Aaronsegens [450], ist für unseren Zusammenhang unwichtig. Entscheidend freilich ist der Zusammenhang mit dem Aaronsegen, der hier in bestimmter Weise inrepretiert erscheint. Gegenüber der ursprünglichen Reihenfolge des Aaronsegens in Nu. 6, 24f. ist in Ps. 67, 2 ch n n an die Spitze der Bitten getreten[451] und erhält so, wie in den Klageliedern des Einzelnen, eine entscheidende Bedeutung. Dem ch n n folgt die Konkretisierung der Bitte: ברך . ch n n besteht also in dem Segen Jahwes. Interessant ist dann, warum das ch n n als rettendes Handeln Jahwes an Israel verlangt wird. V. 3 nämlich verweist mit finalem Anschluß auf die Stellung Jahwes in der Welt; die Völker mögen am Heilshandeln Jahwes an Israel seine "Wege" und seine ישועה erkennen (V. 3); Jahwes Heilshandeln an Israel soll also zur Anerkennung Jahwes durch die übrigen Völker führen; ein solcher Wunsch kann aber nur unter der

Voraussetzung der Gemeinschaft Israels mit Jahwe geäußert werden, da Israel hierbei gewissermaßen das Exempel für eine Gemeinschaft mit Gott und so das Musterobjekt für Jahwes Gemeinschaftshandeln darstellt; an Jahwes Handeln an Israel "sollen die Menschen Jahwes 'Weg' erkennen, die Art wie er die Seinen behandelt"[452]. In hymnischen Sätzen werden daher die Völker in V. 5 aufgefordert, sich über Jahwes Richten in s d q , d.h. über seine Gemeinschaftstreue, zu freuen[453]. Die Gemeinschaft ist es, die das ch n n als entscheidendes Chrakteristikum des göttlichen Handelns an den Seinen voraussetzt. ch n n , das wird hier deutlich, ist kein bedingungsloses "Gnädigsein", sondern ein gemeinschaftsgemäßes Tun Gottes denen gegenüber, die in Gemeinschaft mit ihm stehen. So kann das ch n n Jahwes gegen Israel als Gottes ureigenes Interesse dargestellt werden, als Offenbarungs- und Legitimationsmittel, das zur Bekehrung der Völkerwelt führt.

An dieser Stelle kann auch bereits Jes. 33, 2 behandelt werden, da die VV. 2-9 ein Volksklagelied bilden,das ch n n ebenfalls als Heilshilfe Gottes an Israel im Völkergericht zeigt[454]. Jes. 33 enthält als Hauptzug einen eschatologischen Ausblick auf die Vernichtung der Feinde Israels und die Wiederaufrichtung Israels selbst[455]; חננו in V. 2 steht genau in diesem Zusammenhang; חננו ist als wichtigste Bitte um Wiederherstellung Israels dem Volksklagelied über die schändlichen Bedränger (vgl. V. 7-9) vorangestellt. Diese Hauptbitte wird dann wie üblich durch konkrete Bitten und Äußerungen der Hoffnung unterstützt (2a und 2b). Die prophetisch-liturgische Antwort auf das Klagelied in 10ff., die diese Rechtshilfe an Israel und die Vernichtung seiner Bedrücker als rettende Hilfe an Israel genauer ausführt, muß so auch einige Anhaltspunkte geben können für die Vorstellung, die hinter ch n n

steht[456]. Jahwe erhebt sich, um die Völker in einem großen Gerichtsakt durch Feuer zu verzehren[457]. Nun ist damit aber Jahwes Hilfe nicht beendet. Nach dem Schema einer Torliturgie[458] wird das Heil ausdrücklich auf die צדיקים beschränkt (V. 14b-16). Nur sie und die bekehrten Sünder (V.14) sind geborgen vor Gottes Zorngericht. Zum Heilshandeln Gottes an Israel gehört auch die Vernichtung der Frevler innerhalb dieses Volkes[459]. Nur wer umkehrt und als s a d d i q handelt und wem so die Schuld vergeben ist[460], der wird einbezogen in Gottes Heilshilfe und in seine Geborgenheit. Die Stadt wird erfüllt sein mit Gottes s e d a q a und m i sch- p a t (V. 5). Diese Darstellung der in V. 2 durch חננו erbetenen Heilshilfe für Israel, die, wie immer im Weltgericht, die Vernichtung der Feinde Israels als Frevler selbstverständlich einschließt, zeigt in eindringlicher Weise, daß ch n n nicht als sündenvergebendes "Begnadigen", sondern als gemeinschaftsgemäßes Handeln Jahwes an seinem ihm <u>treuen</u> Volk verstanden wurde.

β) ch n n allgemein als gemeinschaftsgemäßes Heilshandeln Jahwes an seinem Volk gemäß dem Bundesverhältnis Jahwes mit Israel:

Die eindringlichste Darstellung des Verständnisses von ch n n ergibt der Psalm 123[461]. Entsprechend der besonders im profanen Sprachgebrauch beobachteten Bindung des Stammes ch n n an ein Herr-Knecht-Verhältnis, beherrschen in Ps. 123 ch n n und das Herr-Knecht-Bild die theologische Aussage. חננו ist die einzige Bitte in Ps. 123. In חננו liegt die ganze Sehnsucht des "verlassenen Gottesvolkes, das auf die Stunde des Heils wartet"[462]. Das Bild von den Knechten und Mägden, die auf die Hand ihrer Gebieter sehen (V. 2), bringt in eindrucksvoller Weise die Gemeinschaft Israels mit Jahwe zum Ausdruck; Israel weiß sich als guter

Knecht seines Gottes und blickt erwartungsvoll auf die Speise gebende Hand seines Herrn, von dessen Gemeinschaftstreue seine Existenz abhängt[463]. Das אלהינו unmittelbar vor dem עד שיחננו (V. 2c) weist darauf hin, daß der Sänger sich mit seiner Heilsbitte als Glied einer in Gemeinschaft mit Gott stehenden Gemeinde an Jahwe wendet[464]. Er betont dadurch nur noch einmal, was vorher bereits das Bild der Knechte und Mägde hervorheben sollte. Nach dem vertrauensvollen ersten Teil des Psalms (V. 1-2) bringt der zweite Teil dann "ein leidenschaftlich hervorbrechendes Begehren"[464]. Jahwe wird durch doppeltes חננו (V. 3) aufgefordert, doch endlich Israel, seiner Gemeinschaft mit diesem Volk gemäß, wieder aufzurichten[466]. Die an Gott gerichtete Bitte um ch n n stellt also nichts anderes dar als die in geziemender Ehrfurcht vorgebrachte Mahnung, Jahwe möge doch endlich sein gemeinschaftsgemäßes Heil, seine gemeinschaftsgerechte Hilfe, seiner Gemeinde, die so sehnlich darauf wartet, zukommen lassen. Nicht Rache an den Feinden Israels wird in Ps. 123 erbeten, sondern schlicht und einfach der lange erwartete Gemeinschaftserweis Gottes und der damit verbundene eigene Machterweis Jahwes, der Israel wieder aufrichtet. So ergibt sich die natürlichste Erklärung des Psalms und das Bild vom Knecht steht in seinem naturgemäßen Zusammenhang und bildet ein geschlossenes Ganzes im Sinn der israelitischen Gemeinschaftsauffassung. Deshalb ist es auch nicht notwendig, V. 2 gegen eine etwaige "Sklavenmoral" oder kriecherische Unterwerfung abzugrenzen[467]; beide Momente liegen außer Reichweite [468].

In ähnlicher Weise wie in Ps. 123 beschäftigt auch den Psalm 77 das Verhalten Gottes seinem Volk gegenüber [469]. Ps. 77 ist wohl mit den meisten Forschern als Einheit zu betrachten; der Psalm wird zusammengehalten durch die Spannung zwischen Jahwes Sein und Handeln

einerseits und Israels Ergehen andererseits; so enthält der Psalm naturgemäß Erinnerungen an Gottes Heilshandeln an Israel in der Vergangenheit[470]. Zu der Vergegenwärtigung der in der Geschichte wirksamen Heilstaten Jahwes gehört auch unser Abschnitt (V. 9-10; ch n n in V. 10). Der Beter erinnert sich der in Ex. 34, 6 dargelegten Kennzeichen Gottes, um in 11b zu fragen, ob sich Jahwes Verhalten geändert hat[471]. חסד ואמת gehören als Begriffspaare häufig zusammen und gerade Jahwes Gemeinschaftstreue ist es, die in diesen Versen im Vordergrund stehen muß[472], da es sich um eine Untersuchung einer etwaigen Änderung Jahwes handelt (vgl. V.11). So stellt sich in 9-11 vor allem das Problem dar, daß "Gottes gemeinschaftsgemäßer ch e s e d , wonach er in Treuen den Seinen Hilfe und Rettung bringt, ausgeblieben war"[473]. In diesem Zusammenhang nun steht auch unser ch n n (V. 10a), direkt sich an ch e s e d und e m e t anschließend. Als Ausfluß von Jahwes חסד ואמת geschieht das ch n n, als konkretes Heilshandeln. Nachdem der Beter in 9 und 10a nach dem gemeinschaftsgerechten Handeln gefragt hat, kann er dann ganz natürlich in 10b die Frage nach Jahwes Erbarmen stellen. Ist etwa das Gemeinschaftshandeln Jahwes in Folge eines Verschuldens Israels ausgeblieben, wo bleibt dann sein Erbarmen, das Israel wieder verzeihend in die Gemeinschaft aufnimmt (10b)? Das gefühlsmäßige Erbarmen in r ch m wird durch die Gegenüberstellung des Zorns besonders deutlich (V. 10b: באף). So zeigt sich ein logischer Gedankenfortschritt in den Versen 9-11: Zuerst fragt der Beter naturgemäß nach der Bundestreue Jahwes (חסד ואמת) und dem dieser entsprechenden Handeln (ch n n , 10a), um dann unter der Voraussetzung eines Bundesbruchs Israels weiter die Frage nach dem Verbleib des göttlichen Erbarmens, das in Ex. 34, 6 zu allererst zugesichert wurde, zu stellen; mindestens das letztere müßte doch, als ebenfalls zum Wesen Jahwes

gehöriges Kennzeichen, im Verhältnis zu Israel hervortreten. Erst, nachdem auf diese Weise alle Möglichkeiten der Hilfe Jahwes untersucht wurden, kommt der Dichter zu der fast resignierenden Frage, ob Jahwe sich in seinem Wesen geändert haben könnte. Versteht man die Verse 9-11 in dieser Weise, fügt sich ch n n als gemeinschaftsgemäße Hilfe, als Ausfluß von Jahwes ch e - s e d und e m e t , logisch in den Zusammenhang ein.

Zusammenfassung des Sprachgebrauchs von ch n n in den Psalmen (als göttliches Handeln)

Die natürlichste Erklärung für den Gebrauch von ch n n in den Psalmen bietet sich also in der Bedeutung als gemeinschaftsgemäßes Eingreifen Gottes zum Heil des treu dienenden Beters oder Volkes dar. Die Bitte חנני bzw. חננו stellt in den entsprechenden Stellen einen Appell an die Gemeinschaftstreue Jahwes dar (an Jahwes ch e s e d , s e d a q a o.ä.), helfend auf der Seite des Beters oder des Volkes einzugreifen. Das geschieht in der Regel in Bedrängnis durch Feinde, weniger in Krankheit, da diese grundsätzlich mit Schuld, d.h. mit einem Gemeinschaftsbruch, in Zusammenhang steht und daher für eine Bitte um Gemeinschaftsgemäßheit nicht gerade eine ideale Voraussetzung bildet. Eine besondere Bedeutung gewinnt der Stamm ch n n so freilich im juristischen Bereich, vor allem im Gottesgericht. Hierbei drückt er die Wiedereinsetzung des Menschen in seine s e d a q a aus. Wie ch e s e d und s e d a q a kann auch ch n n primär nur ein positives Handeln beinhalten und ein negatives nur, wenn es notwendig zur Durchführung des positiven gehört; ch n n ist nur Heilshandeln gegenüber dem Gemeinschaftstreuen, enthält aber nicht das Moment der verzeihenden Gnade und Liebe, die dem Stamm r ch m eignet. Bedeutet ch n n Heilung von Krankheit, ist

trotz der Schuld noch ein Minimum an Gemeinschaftstreue vorausgesetzt. Der Beter versteht sich in diesem Fall wohl als Sünder, aber nicht als Frevler, der keine Gemeinschaftstreue mehr verdient, im Gegensatz zu seinen gottlosen Feinden.

2. Der Verbalstamm ch n n als göttliches Handeln im Pentateuch

Es hat sich gezeigt, daß der Verbalstamm ch n n sich in der mehr oder weniger kultisch gebundenen und beeinflußten Sprache der Psalmen, meist als an Jahwe gerichteter Aufruf zu gemeinschaftsgemäßer Heilshilfe in der jeweiligen konkreten Not des Beters oder Volkes, großer Beliebtheit erfreut. Dieser häufige Gebrauch von ch n n im kultischen Bereich[474] kann aber wohl kaum rein zufällig sein. So finden wir ch n n auch an zwei für das Kultleben zentralen Stellen des Pentateuch: Ex. 33, 19 und Nu. 6, 25f. Dieser Zusammenhang versetzt uns in die Lage, einerseits ein Licht auf die Bedeutung von ch n n im Kult zu werfen, andererseits aber auch den wegen des spärlichen und besonders bei Ex. 33, 19 unsicheren Kontextes schwer rekonstruierbaren Gebrauch von ch n n in diesen beiden Stellen vom Gebrauch in den Psalmen her besser zu verstehen.

Ex. 33, 19[475] steht im Rahmen der Sinaitradition in engem Zusammenhang mit den kultischen Vorstellungen[476]. In der Aussage von Ex. 33, 19 handelt es sich wie in Ex. 34, 6f. um eine Selbstprädikation Gottes. V. 19 bringt also eine Aussage über "die ethische Herrlichkeit Jahwes", über "sein innerstes Wesen"[477]. Daher unterläßt es der Verfasser wohl auch, ein Objekt für die beiden Verben ch n n und r ch m anzuführen; denn nur so "gewinnt der Satz den Charakter einer allgemeinen Tendenz"[478]. Ist V. 19b also Selbstprädikation Jahwes, so muß auch der Ton auf dem Subjekt, nämlich Jahwe selbst, liegen und das Objekt demgegenüber unwichtig werden. So kann der Scopus aber

auch nicht auf der Unbestimmtheit des Objekts ruhen, da eine solche Auffassung ja gerade das Objekt als wichtigstes Glied des Satzes in den Vordergrund rücken würde; damit ist auch das Verständnis von 19b als Demonstration der Willkür Jahwes nicht haltbar[479]. Vielmehr soll Jahwe als "der Gott der sich gleich bleibenden Treue", der"gegebene Verheißungen aufrecht erhält"[480] gekennzeichnet werden. Von daher ist es auch unnötig, V. 19b α und ß unter der Willkür Jahwes zu nivellieren und es ergibt sich die Möglichkeit zur rechten Einschätzung der jeweiligen Aussagewerte von ch n n und r ch m an dieser Stelle. Auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen ch n n und r ch m auch in Ex. 33, 19 hat schon Stoebe hingewiesen: "V. 19b α und ß sind so deutlich voneinander abgesetzt, daß man erkennen kann, es müsse sich um zwei verschieden gelagerte Willensäußerungen Gottes handeln, die zwar im Wesen Gottes als eine Einheit zusammengefaßt werden, aber von vornherein nicht notwendig zusammengehören"[481]. Die natürlichste Erklärung ergibt sich, wenn man hier, in einer Wesensoffenbarung Gottes, auch die beiden wichtigsten Merkmale des israelitischen Gottes zusammengefaßt sieht: Jahwes Gemeinschaftstreue (ch n n) und Jahwes Erbarmen (r ch m). Daß ein solches Verständnis von dem ch n n Jahwes im Kult vorlag, zeigt der Gebrauch des Verbs und des Adjektivs (s. u.). Das Moment der Gemeinschaftstreue ist dann auch in der vollen (vielleicht sekundär aufgefüllten?[482])Formel in Ex. 34, 6f. durch die Anfügung von חסד ואמת noch gesteigert (vgl. auch 34, 7) und es erscheint unwahrscheinlich, daß es in 33, 19 gefehlt hat und dort nur von Jahwes vergebender Liebe die Rede ist. Als Prädikation des Wesens Jahwes muß demnach Ex. 33, 19b α sinngemäß übersetzt werden: <u>Ich handle gemeinschaftstreu</u> an dem, mit welchem ich Gemeinschaft habe. V. 19b α enthält eine Versicherung der unverbrüchlichen Gemeinschaftstreue des Gottes Israels, während 19b seine ständige Be-

reitschaft zum Ausdruck bringt, zu vergeben, was ebenfalls ein Wesensbestandteil Jahwes ist. Das dürfte wohl das Jahwebild sein, das der alttestamentliche Beter vor Augen gehabt hat, wenn er sich im Tempel an Jahwe um Hilfe wandte. Der auch in Ex. 33, 19 und 34, 6f. Israel anvertraute Name Jahwes "allein barg die Garantie der Nähe und Hilfsbereitschaft Jahwes und durch ihn hatte Israel die Gewißheit, allezeit das Herz Jahwes erreichen zu können"[483].

In demselben Zusammenhang steht ch n n in Nu. 6, 24ff. (P). ch n n ist die im Namen Jahwes festgelegte, zum Wesen Jahwes gehörige Handlungsweise, die eintritt, wenn die Priester den Namen Jahwes auf Israel legen (V. 27)[484]. Das ch n n ist für Israel ein entscheidendes Kennzeichen Jahwes, mit dem die Gemeinde im Tempel rechnet. In der Wiederaufnahme des Segens in Ps. 67 rückt kennzeichnenderweise ch n n an die Spitze und erhält so eine gesondert hervorgehobene Bedeutung(s.o.). Ps. 67 weist darauf hin, daß ch n n auch im Priestersegen als gemeinschaftsgemäßes Handeln Jahwes an Israel verstanden wurde (vgl. auch Ps. 4, 7). Als theologisches Fundament des Segens meint ch n n das auf der Gemeinschaftstreue ruhende und so zum Wesen Jahwes gehörige Heilshandeln Gottes an seinem Volk[485].

Zusammenfassung und die sich ergebenden Konsequenzen

Aus dem eben Dargelegten geht hervor, daß ch n n als Ausdruck der unveräußerlichen Kultvorstellung von Jahwe als dem in unverbrüchlicher Gemeinschaftstreue handelnden Gott auftritt. An diesen Gott wendet sich der Beter, wenn er Jahwe mit חנני um Hilfe anruft. Dabei hat der sehr häufige Hinweis auf die Not, aus der heraus die Bitte an Jahwe gerichtet wird, freilich nicht die Bedeutung, Jahwes Mitleid hervorzurufen, sondern die Notwendigkeit des Eingreifens Jahwes zu demonstrieren. Eine solche Demonstration ist von einer

bestimmten Vorstellung von Jahwes Heilsmacht her erforderlich. So gilt zum Beispiel für die Gewalt des Königs: "Der König des AT ist...nicht eine immer tätige Erscheinung, welche beständig durch Handeln, Befehle... das Leben der Beherrschten im Schwung hält, sondern er ist vielmehr eine dem geordneten Leben entrückte, außerordentliche Stelle, an die man sich in Zeiten und Lagen der Not, bei Streit und Krieg um Hilfe und Rettung wendet. Der König ist immer da, aber er ist nicht immer tätig"[486]. Entsprechend auf Jahwe angewendet gilt auch für den Hauptterminus der gemeinschaftsgemäßen Heilsgewalt Jahwes, die s e d a q a , daß sie nicht eine ständig über der Erde schwebende Größe darstellt, sondern "je und je auf das in Not geratene Volk und den bedrängten Einzelnen herabkommt"[487]. Aus dieser Vorstellung heraus muß wohl die intensive Verknüpfung der Not des Beters mit dem חנני verstanden werden[488]. Der Beter will Jahwe durch die Beschreibung seiner besonderen Not davon überzeugen, daß das Eingreifen seiner Gemeinschaftstreue wirklich notwendig ist.

3. ch n n im übrigen auf eine Verbindung mit dem Kult hinweisenden Gebrauch des AT

Von den neun noch nicht behandelten Stellen des Vorkommens von ch n n deuten noch drei aus den verschiedensten Zeiten stammende Belege darauf hin, daß ch n n als gemeinschaftsgemäßes Handeln Jahwes eine feste Beziehung zu kultischen Vorstellungen unterhielt.

Bereits das früheste Vorkommen von ch n n im AT scheint ch n n als gemeinschaftsgemäßes Handeln Gottes in der Folge von kultischen Gemeinschaftsakten des Menschen aufzuweisen (2.Sam. 12, 22)[489]. Die Verbindung von ch n n zu den kultischen Bußriten Davids geht deutlich aus V. 22 hervor, wo ch n n mit Davids Fasten und Weinen, die er mit dem "Aufsuchen" Jahwes verband (V. 16a)[490], in Zusammenhang steht. Eine genauere Betrachtung soll nun klären, in welcher Weise der Ver-

fasser ch n n auf die Bußriten bezog. Bei Davids Buße kann es sich in erster Linie weder um einen groß angelegten Akt der Reue[491] noch um einen von der hysterischen Liebe zum Kind angeregten Verzweiflungsakt handeln. Beides scheidet der Verfasser der allgemein als einheitlich anerkannten Erzählung 2. Sam. 12, 15b-23 durch Abgrenzungen in beide Richtungen aus. Versteht man nämlich die Buße als verzweifelte Reue Davids über sein Vergehen des Ehebruchs (2.Sam. 11, 1ff.), ist nicht ersichtlich, warum David nach dem Tod des Kindes, also dieser Auffassung entsprechend einem Zeichen des anhaltenden Zorns Jahwes, nicht bis zu einem Gnadenzeichen die Buße fortsetzt. Betrachtet man andererseits das Verhalten Davids vor dem Tod des Kindes als hysterischen Verzweiflungsakt zur Rettung des Kindes und als Trauer über die tödliche Krankheit des Kindes, so hätte David nach dem Tod erst recht Grund, mindestens die Trauer fortzusetzen. Die letztere Auffassung legt der Verfasser den Höflingen in der erstaunten Frage über das Verhalten Davids V. 18b in den Mund. Die sich so ergebende Diskrepanz im Handeln Davids vor und nach dem Tod des Kindes läßt sich auch nicht mit der einfachen Erklärung beseitigen: "Davids Ausspruch erscheint dem alten Erzähler als Beweis gesunden Menschenverstandes und männlicher Haltung"[492]. Die Darstellung drängt vielmehr zu einer ganz bestimmten Aussage über Davids Gottesverhältnis; die Rückkehr Davids zum normalen Leben nach dem Tod des Kindes zeigt, daß der Tod des Kindes in Davids Augen den Abschluß der ganzen Affaire Bathseba bildet. Die selbstverständliche Fortführung der Erzählung über die Ehe Davids mit Bathseba nach dem zur Beleuchtung des Verhaltens Davids angefügten Gespräch zwischen David und den Höflingen beweist diese Meinung des Verfassers. Demnach ist der Tod des Kindes als eigentliche und entscheidende Sühne verstanden, die das Gemeinschaftsverhältnis mit Gott wieder in Ordnung bringt[493]. Nun geht daraus aber auch hervor, daß der Verfasser durch den Abbruch der Buße Davids zeigen

wollte, daß die Buße Davids nur zur Wiederherstellung des Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott geschah, auf keinen Fall also lediglich um des Kindes willen aus verzweifelter Reue. David wollte durch seine Buße gewissermaßen von sich aus die Sühne vorwegnehmen[494] und damit das Gemeinschaftsverhältnis mit Gott wiederherstellen; "es war ihm darum zu tun, den Schlag als Zeichen des Zornes abzuwenden, in der Erhaltung des Kindes einen Gnadenbeweis nach Wiederherstellung seiner Gemeinschaft mit Gott erblicken zu dürfen"[495]. Es dürfte also deutlich sein, daß der Verfasser dadurch, daß er David zwar vor dem Tode des Kindes in Buße aufgehen, aber andererseits nachher unmittelbar zum normalen Leben übergehen ließ, lediglich das Suchen nach der Gemeinschaft mit Gott als Kennzeichen des Verhaltens Davids hervorheben wollte. So gesehen ist die weitere Buße nach der durch den Tod des Kindes geschehenen Sühne unnütz. Damit dürfte auch hinlänglich wahrscheinlich gemacht sein, daß der Verfasser unter יחנני[496], das er David als eigentlichen Grund seiner Buße vor dem Tod des Kindes anführen läßt, nur den konkreten Erweis Gottes für die Wiederherstellung seines Gemeinschaftsverhältnisses mit David versteht. Das ch n n bezieht sich auf die Rettung des Kindes als Beweis der erneut bestehenden Gemeinschaft Jahwes mit David. Von daher ist es dann auch unnötig, das Verhalten Davids nach dem Tod des Kindes als "geschäftsmäßig"[497] oder das Verhalten vor dem Tod des Kindes als "anstössiges Dienen um Lohn"[498] anzusehen. ch n n ist demnach auch hier als Verhalten Jahwes Ausdruck der Gemeinschaft Jahwes mit seinem Knecht.

Die beiden einzigen integren Prophetenstellen, die ch n n gebrauchen, scheinen, aus verschiedensten Zeiten stammend, ch n n als Anspielung auf kultische Verhältnisse zu enthalten (Am. 5, 15 und Mal. 1, 9).

In Am. 5 wird die enge Beziehung von 14-15 zu 4-6 allgemein anerkannt[499]. Der große zusammenfassende Gesichtspunkt ist das Suchen Jahwes, die Aufrichtung bzw.

Aufrechterhaltung der Gemeinschaft mit Jahwe durch das Tun des Guten (vgl. V. 14-15a)[500]; dieses ist die Voraussetzung für das Leben (V. 4)[501]. Das Volk wird dazu aufgerufen, sich nicht auf den Kultdienst zu beschränken (4f.), sondern sittlich zu handeln, was die eigentliche Voraussetzung für das Leben ist[502]. Prinzipiell ist das nun auch Voraussetzung für Jahwes ch n n. Schwierigkeiten ergeben sich aber durch den Gebrauch von אולי, das V. 15b einleitet. Weiser betrachtet אולי als Zeichen sekundärer Entstehung von V. 15, weil es im Widerspruch zu der sicheren Zusage von V. 6 und 14 stehe[503], und Marti greift zu der spitzfindigen Lösung, das אולי stelle nicht das ch n n (,dem es unmittelbar vorgeordnet ist,) sondern im Grund die Voraussetzung dafür, also das sittliche Handeln des Menschen, in Frage. Diese Bedenken und Manipulationen erübrigen sich aber, fassen wir ch n n als vom sittlichen Handeln des Menschen bedingtes gemeinschaftsgemäßes Handeln Jahwes. ch n n umfaßt eben nicht gnädige Wiederaufnahme durch Jahwe und Verzeihung der Sünden, sondern setzt die Gemeinschaft mit Jahwe voraus. Nun zeigt die Bezogenheit von ch n n auf den "Rest Josephs", daß ein durch den Gemeinschaftsbruch des Volkes bedingtes Gericht vorausgegangen sein muß[504]. V. 15b widerspricht der Aussage von V. 6 und V. 14 durchaus nicht, wenn ch n n gemeinschaftsgemäßes Handeln Jahwes darstellt. Nach dem Bundesbruch des Volkes ist nämlich Jahwe durchaus nicht verpflichtet, die Gemeinschaft mit Israel wieder aufzunehmen, indem er das ch n n vollzieht, auch dann nicht, wenn Israel sich wieder gemeinschaftstreu verhält. Gerade das soll אולי vor ch n n zum Ausdruck bringen. Amos stellt das in aller Deutlichkeit in Abgrenzung gegen die leichtfertige Heilsgewißheit des profanisierten Kults heraus (vgl. 4-6). Dabei spielt wohl in der Verwendung von ch n n ein ironischer Nebenton mit. In V. 14b zitiert Amos ironisch ein geläufiges Wort: "Jahwe ist mit uns" und macht darauf aufmerksam, daß dies nur unter der

Voraussetzung der sittlichen Bundestreue des Volkes wahr sein kann[505]. Entsprechend wird wohl Amos in V. 15 den, wie die Psalmen zeigten, sehr häufig gebrauchten Kultruf חנני bzw. חננו in den Ohren haben[506] und ebenfalls leicht ironisch darauf hinweisen wollen, daß unter der gegebenen Voraussetzung des Bundesbruchs des Volkes das Heilshandeln Jahwes, nicht einmal bei erneuter Bundestreue des Volkes, als Selbstverständlichkeit angesehen werden kann, was wohl die Vorstellung eines entarteten Kultverständnisses gewesen sein wird. "Auch wenn ihr jetzt in Sittlichkeit handelt, könnt ihr nur 'vielleicht' mit Jahwes Gemeinschaftstreue rechnen". Das ruft Amos seinem Volk in 5, 15 zu.[507]

ch n n erweist sich hier auch im Verständnis des Propheten als das im Zusammenhang mit dem Gemeinschaftshandeln des Menschen auf der Gemeinschaft mit Israel beruhende gemeinschaftsgemäße Heilshandeln Jahwes.

Zwar aus einer ganz anderen Haltung heraus, aber wohl ebenfalls als Anspielung auf den Kult gebraucht Mal. 1, 9 das ch n n und zwar in einer Disputationsrede zwischen dem Propheten und den Priestern[508]. Auch hier besteht ein Kausalverhältnis zwischen dem Dienst des Menschen und dem Verhalten Gottes (ch n n). Die Priester ehren als Söhne ihren Gott nicht (V. 6), und als Knechte fürchten sie Jahwe nicht. Ihre Opfer, die nicht einmal ein Statthalter als Huldigungsgeschenk annehmen würde (V. 8), können bei Jahwe keinen ch e n hervorrufen. ויחננו ist hier am besten als ironisches Zitat aus dem Kultgeschehen verständlich: So erklärt sich am einfachsten das Suffix der 1. Pers. Plur.[509]. Ein solches Zitat entspricht durchaus dem hier wohl vorliegenden Disputationsstil[510]. Das Zitat ist dann folgendermaßen zu verstehen: Opfert diese Opfer nur[511], "Jahwe wird uns dann schon gemeinschaftsgemäße Hilfe erweisen". Der hier bestehende Kausalzusammenhang zwischen Opfern als die Gemeinschaft mit Jahwe wiederherstellenden oder aufrechterhaltenden Einrichtungen des Kults, und

ch n n , als Reaktion Jahwes darauf, erweist auch hier hinlänglich die zu Grunde liegende Auffassung von ch n n als gemeinschaftsgemäßem Heilshandeln Jahwes seinen treuen Dienern gegenüber.

Scheint sich nun auch in den zuletzt behandelten Stellen eine gewisse Verbindung von ch n n zu kultischen Geschehen ergeben zu haben, so kann ein endgültiges Urteil über den Gebrauch von ch n n und seiner Beziehung zum Kult doch erst nach der Behandlung der noch verbleibenden sechs Stellen gefällt werden.

B) ch n n ohne erkennbare Beziehung zum Kult in späteren Teilen des AT (ohne Hitpael)

ch n n taucht ohne feststellbare Beziehung zu kultischen Vorstellungen vereinzelt an verschiedenen, allerdings nur späteren Stellen auf. Der Befund an diesen Stellen läßt keine engere Beziehung von ch n n zu der einen oder anderen Schriftgruppe des AT mehr erkennen; daher kann nur ohne genauere Einordnung versucht werden, die Bedeutung von ch n n zu erheben.

Die älteste dieser Stellen stammt aus verhältnismäßig später Redaktionsarbeit (2.Kg. 13, 23[512]). Allein aus V. 23 geht bereits hervor, daß Jahwes hilfreiches Eingreifen auf den Bund Jahwes mit den Erzvätern zurückgeht; in V. 23b und c wird die Gültigkeit dieses Bundes noch ausdrücklich bestätigt. Als entscheidender Terminus für die Hilfe Jahwes im Krieg gegen Hasael steht dem Vers ויחן יהוה אתם voran, gefolgt von וירחמם. Nun kann aber r ch m als gefühlsbedingtes Mitleid nie Ausdruck irgendeiner Bundestreue sein; vielmehr wird das r ch m von der jeweiligen Not erst angeregt und ist nicht durch das Verhältnis zweier Partner vorbestimmt. Als Ausdruck der göttlichen Gemeinschaftstreue kann hier nur ch n n auftreten; daher ist ch n n vorangestellt und enthält der ch n n -Satz auch die Subjektangabe: יהוה.

Dagegen erscheint וירחמם einfach an den vorhergehenden Satz nebenbei angehängt. Der Ton liegt auf ch n n. r ch m deutet lediglich an, daß Jahwe außer von seiner hier entscheidenden Bundestreue auch, als Israel liebender Gott, von einem gewissen Mitleid mit der Not Israels zum Handeln veranlaßt wird. r ch m enthält so einen Hinweis auf die Größe der Not[513]. Außerdem dürfte das Nebeneinander der beiden Begriffe wohl auch schon auf eine traditionelle Verbindung von ch n n mit r ch m zurückgehen (vgl. Ex. 33, 19 und 34, 6f.).

In einer Reihe von Stellen erscheint ch n n im Jesajabuch, aber eigenartigerweise handelt es sich immer um spätere Einschübe, nie um eine echte Stelle. Eine sich dafür nahelegende Erklärung wird unten zu suchen sein.

In ähnlicher Weise, wie wir ch n n schon aus den Psalmen kennen, finden wir das Verb passivisch gebraucht (Hofal) auch in Jes. 26, 10[514], nämlich als Handeln Jahwes zugunsten Israels im Weltgericht[515]. Die Gerechten, die צדיקים, und die Gottlosen, die רשעים, sind ohne weitere Bestimmung gegenübergestellt, was darauf hinweist, daß zwischen gottlosen Juden und Heiden nicht unterschieden wird (vgl. V. 7-9a mit 9b-11)[516]. Über die Auffassung von V. 10a herrscht allgemein Unstimmigkeit. Marti z.B. bemerkt zu der Vorstellung יֻחַן רשע (10a): "....'wird der Gottlose begnadigt, so lernt er das Recht nicht' paßt einmal nicht gut in den Zusammenhang, dem eine solche Begründung des Gerichts fernliegt..."[517] und möchte יחן parallel zu 10b durch Vorsetzen von בל eine negative Aussage geben[518]. Zu einer Änderung in V. 10 wegen ch n n besteht aber, verstehen wir ch n n in der bisher festgestellten Bedeutung als gemeinschaftsgemäße Rechtshilfe Jahwes im Gericht, keinerlei Anlaß. "Nach Jes. 26, 9f. lernen die Erdenbewohner besonders nur dann s ä d ä q , wenn Jahwes Rechtshilfen über die Erde kommen und seine Hoheit offenbar wird"[519]. Genau dieser Zusammenhang ergibt sich auch nach unserer Auffassung von ch n n , wenn wir יחן רשע belassen und in üblicher

Weise einen Konditionalsatz annehmen[520]. Wird Jahwes gemeinschaftsgemäße Rechtshilfe dem Frevler zuteil, dann erkennt er nicht die s e d a q a , dann hört er nicht auf zu freveln (vgl. 10b), bleibt er"blind für Jahwes Gesetz"[521]. Bei ch n n handelt es sich nicht um Sündenvergebung, die V. 10 dem רשע vorenthalten sehen will, sondern V. 10 stellt ganz einfach fest, daß das gemeinschaftsgerechte Handeln Gottes (ch n n) nur dem Gemeinschaftstreuen zuteil werden kann. Von daher kann das ch n n Jahwes in direkte Beziehung zu s e d a q a treten im Gericht (vgl. auch V. 7). In derselben Weise, nur als Bitte formuliert, haben wir ch n n z.B. auch bereits in Ps. 58, 6 kennengelernt. Die einfachste Erklärung für Jes. 26, 10a ergibt sich also, wenn wir ch n n als gemeinschaftsgemäße Heilshilfe gegenüber seinen gerechten Dienern verstehen, d.h. in dieser Situation dem רשע gegenüber die Verweigerung eines solchen Handelns[522].

In einer Gerichtssituation erscheint ch n n auch in Jes. 30, 18f..Das Verständnis von V. 18f. macht ebenfalls allgemein große Schwierigkeiten. Die einen lassen V. 18 als Abschluß der vorhergehenden Rede (V. 8-17) unter Änderung von ירום in ידום und der Interpretation von חכה als "verzögern" (nicht wie gewöhnlich "sich sehnen")[523], die anderen wieder sehen V. 18-26 als sekundären Einschub an, können so V. 18f. zusammen belassen und kommen dadurch mit der üblichen Bedeutung von חכה und ohne Änderung aus[524]. Entsprechend unseren bisher bei ch n n gemachten Beobachtungen bietet sich auch hier eine natürliche Lösung an. Wie in den Psalmen wird auch in den VV. 18f. das erwartete Heil vorwiegend durch ch n n ausgedrückt: in V. 18 steht ch n n voran (gefolgt von r ch m) und in V. 19 wird ch n n noch einmal in betonter Hervorhebung durch einen inf. abs.[525] wiederholt. Der stärkste Einwand nun, den zuletzt Procksch gegen die Zusammengehörigkeit von V. 18f., d.h. also, gegen die Aussage von V. 18 als Heilshandeln Jahwes

(entsprechend V. 19), vorgebracht hat, ist die Unvereinbarkeit des Heils (ch n n) mit dem in 18b begründend erwähnten משפט(אלהי משפט יהוה)[526]. Nun umfaßt hier משפט sowohl "Gericht" als auch "Recht"[527]. Israel als Gottesvolk hat ein Recht auf Jahwes ch n n[528] und Jahwe vernichtet im Gericht Israels Feinde und läßt Israel sein Heilshandeln angedeihen (V. 25f.). Eine solche Vorstellung für ch n n ist uns aus Ps. 119 und 123 bekannt. Einerseits drückt משפט Jahwes Einschreiten für Israel im Gericht aus und andererseits enthält אלהי משפט einen Hinweis darauf, daß die gesetzestreuen Bewohner Jerusalems[529] ein Recht auf Jahwes ch n n[530], als gemeinschaftsgemäßes Heilshandeln Jahwes, haben (vgl. Ps. 119, 132). So gesehen fügen sich ch n n und משפט gut zusammen; aber so müssen Duhm, Marti, Box u. a. dann auch Recht behalten, wenn sie eine solche Auffassung als unjesajanisch bezeichnen[531]. r ch m in V. 18 im Gefolge von ch n n scheint hier ähnlich wie in 2. Kg. 13, 23 bis zu einem gewissen Grad abhängig von ch n n zu sein: nur wenn Gott bereit ist, gemeinschaftsgemäß zu handeln, läßt er seinem Mitleid Raum[532].

Auch das Hiobbuch bringt einen Hinweis auf die Bedeutung von ch n n als Gottes gemeinschaftsgemäßem Handeln an seinen Gerechten (Hi. 33, 24). Das Subjekt in 33, 24 kann nur Gott sein, da zu einem solchen Akt nur Gott selbst in der Lage ist[533]. ch n n bedeutet, das zeigt die Aufforderung in der anschließenden Rede deutlich, den rettenden Heilsakt, dessen konkreter Vollzug eben in der folgenden Rede dargestellt ist. Aus V. 23 wird nun klar, daß ch n n auch an dieser sonst schwer verständlichen Stelle kein bedingungsloser Gnadenakt ist. Als Voraussetzung für ch n n erscheint das ישרו (23c). Elihu nimmt im Gegensatz zu seinen Vorrednern eine ganz andere Stellung zu Hiobs Krankheit ein: Elihu hält Hiob nicht für einen echten Sünder, sondern Hiobs "Sünde" besteht nach Meinung Elihus aus Mangel an Demut; so genügt eine Zurechtweisung durch einen Engel

(23c ישרו), die Hiob auf den rechten Weg und damit zur Selbstdemütigung bringt; diese wird dann den Umschwung in Hiobs Leben, d.h. seine Genesung herbeiführen[534]. Genau diesen Umschwung als Heilshandeln Gottes (24a) in der Folge der Belehrung (und Besserung) drückt ch n n aus. Die Hinwendung Hiobs zu Gott ist also die Voraussetzung für Gottes ch n n . ch n n meint dann die gemeinschaftsgerechte Antwort Gottes (, die in der Wiederherstellung Hiobs ihren Ausdruck findet,) auf die von Hiob wiederaufgenommene und eingehaltene Gemeinschaftstreue. Da Hiob nicht wirklicher, echter Sünder ist, läßt es Gott mit einer durch seinen "Boten" (Dolmetscher) gegebenen Belehrung und der entsprechenden Umkehr Hiobs bewenden und läßt Hiob in seiner Gemeinschaftstreue wieder gesund machen. Auch Hi. 33, 24 schließlich zeigt also, daß ch n n nicht Ausdruck bedingungsloser Gnade sein kann, sondern vielmehr der Gerechtigkeit Gottes, die eng mit der Gemeinschaftstreue des Menschen verknüpft ist[535].

C) Ergebnis für den Sprachgebrauch von ch n n im theologischen Bereich (als Handeln Gottes)

Im Unterschied zum Substantiv ch e n , das nie von einer gewissen Gebundenheit an den profanen Bereich loskam, weist das Verb ch n n eine entsprechende Bindung an den theologischen Bereich auf, der den Gebrauch des Verbs fast ausschließlich bestimmt. Die frühe, aber spärliche Verwendung von ch e n auch im theologischen Sprachgebrauch zeigt, daß ch e n eine Aussage enthielt, die geeignet war, auch im theologischen Bereich eine bestimmte Vorstellung zum Ausdruck zu bringen. Wegen der profanen Bestimmtheit des Substantivs sträubte man sich offensichtlich, ch e n in größerem Maß als theologischen Terminus einzuführen. In diese Bresche scheint dann das Verb (und auch das Adjektiv ch a n n u n, s.u.) einge-

treten zu sein. Dabei wiederum werden beide, Verb und Adjektiv, wohl schon früh (vgl. Ex. 33, 19 und 34, 6) in besonderer Weise im Kult Fuß gefaßt und so fortan als gemeinschaftsgerechtes Handeln Jahwes an seinem Volk oder einem einzelnen treuen Diener eine wesentliche Rolle im israelitischen Glaubensleben gespielt haben[536]. Während unter dem Einfluß der Weisheitsliteratur der profane Zweig des Stammes immer mehr verflachte bis er schließlich nur noch eine Reaktion auf irgendetwas ausdrückte, erhält sich beim theologischen Gebrauch von Verb und Adjektiv - der einheitliche Befund für die verschiedensten Zeiten ist besonders in den Psalmen deutlich - wohl unter der Obhut der konservativen Kulttraditionen der alte Sprachgebrauch als gemeinschaftsgemäßes Handeln Gottes, des Herrn, seinem in Bundesgemeinschaft dienenden Volk oder seinem treuen Knecht gegenüber. Da die Stellen, in denen ch n n keinerlei kultischen Hintergrund aufweist, nur von verhältnismäßig späten Schriftstellern oder Redaktoren herstammen, könnte man vermuten, daß ch n n dort vom kultischen Sprachgebrauch übernommen wurde. Eine solche Erklärung kann allerdings über ihren hypothetischen Charakter nicht hinausgelangen.

III Das Verb ch n n als menschliches Handeln in religiöser Bedeutung

Ein ch n n - Handeln des Menschen Gott gegenüber ist vom Grundverständnis des Wortstammes her von vornherein nicht zu erwarten. Aber eine Anzahl von Stellen weisen auf ein theologisch bedingtes Handeln der Menschen unter sich hin. Diese Stellen kommen weitgehend aus der Weisheitsliteratur oder von ihr bestimmtem Schrifttum; hierbei kann es, wie später dargelegt werden soll, kaum auf einen Zufall zurückgeführt werden, daß die Belege, mindestens in den Proverbia, ausschließlich früherer Zeit angehören, während z. B. das Substantiv ch e n sich in der ganzen Weisheit großer Beliebtheit erfreut. Der Stamm ch n n tritt nun im rein

profanen Sprachgebrauch der späteren Zeit fast ausschließlich in der von der Weisheitsliteratur herbeigeführten Verflachung (besonders deutlich an dem stark profan bestimmten Substantiv ch e n verfolgbar) auf; daher mußten für das Verständnis des zwar rein menschlichen, aber religiös bestimmten Sprachgebrauchs, in dem das Verb, abgesehen von wenigen Ausnahmen, sich ausserhalb der Anwendung auf Gott darbietet, zuerst durch die Betrachtung des rein theologischen Gebrauchs von ch n n gewisse Voraussetzungen geschaffen werden. Zur rechten Einordnung dieses Gebrauchs von ch n n muß nun noch ein kleiner Anlauf genommen werden.

Das Handeln des Einzelnen ist in Israel grundsätzlich von der Gemeinschaft, d.h. den entsprechenden Wirkungen dieses Handelns im Rahmen der Gemeinschaft bestimmt. Gerecht ist, wer sich der Gemeinschaft förderlich erweist. Mit dieser profanen Gemeinschaftsgemäßheit verbunden erscheint auch das Verhalten zu Gott. So ergibt sich für Israel ein "völkisch-religiöses Ethos"[537]. Gemeinschaftstreue gegenüber den Volksgenossen ist weitgehend identisch mit Gemeinschaftstreue gegen Gott. "Wer unbescholten in der bürgerlichen Gemeinschaft lebt, ist s a d d i q "[538]. "Eine Reihe von Stellen schaut offensichtlich nicht auf einen einmaligen Erweis, sondern auf eine dauernde Bewährung. Dabei ist kennzeichnend, daß an keiner alttestamentlichen Stelle Gemeinschaftstreue als bleibendes Verhalten allein in der Erfüllung religiöser und kultischer Pflichten gesehen wird. Stets ist das rechte Verhalten zum Volk mit eingeschlossen... . Es gibt also für israelitisches Denken keine isolierte Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott abgesehen vom Volk"[539].

Nun ist die auf die Landnahme und Staatenbildung folgende Periode durch eine grundlegende soziale Umschichtung gekennzeichnet. Die alte im wesentlichen auf dem Prinzip der Gleichheit beruhende Stammesgemeinschaft

muß zwangsläufig einer große soziale Unterschiede beinhaltenden Feudalordnung weichen. Damit erhält auch die praktische Gemeinschaftsgemäßheit ein verändertes Gesicht. Es gilt, die im Jahweglauben festgehaltene alte Gemeinschaftsordnung auch in der dieser strukturell im Grund widerstrebenden Feudalordnung mit ihren großen sozialen Differenzierungen wenigstens prinzipiell zu erhalten. So muß die Religion in der Erhaltung der Gemeinschaft, die in bestimmter Weise sich früher von selbst ergab und in der das Handeln des Einzelnen von selbst einfach vom Gemeinschaftsgedanken bestimmt wurde, eine besondere Bedeutung gewinnen[540]. Für die Israeliten ist schon aus diesem Grund ein rein "völkisch-politisches" Handeln unmöglich[541]. Alles, was er in der Gemeinschaft tut, enthält eine Beziehung auf Jahwe; Freilich war das bis zu einem gewissen Grad schon immer so, aber die direkte Beziehung des Gemeinschaftslebens auf Jahwe erhält in der Königszeit, vor allem unter dem Einfluß der großen Propheten, eine fast zentrale Stellung. In solchen sozialen Verhältnissen mußte dann auch die Stützung der unteren, minderbemittelten und minderberechtigten Bevölkerungsschichten, also der "Armen", der "Witwen und Waisen", sowohl als gemeinschaftsgemäßes Handeln, - denn nur so war die alte Gemeinschaftsordnung aufrechtzuerhalten - , als auch als eine der wesentlichsten Gottesforderungen erscheinen. Schon das Bundesbuch kennt soziale Schwierigkeiten, die es in Bestimmungen über das Pfand- , Schuld- und Zinsrecht zu lösen versucht (vgl. Ex. 22, 24; 22, 12ff.; 21, 2ff.). Wesentlich von sozialen Gegensätzen bestimmt ist dann das deuteronomische Gesetz, das die Mahnungen zur Nachsicht gegenüber Armen usw. verstärkt und die Bestimmungen des Schuldrechts verschärft, und P macht schließlich Jahwe selbst zum Eigentümer des Landes[542]. Das Schuld- und Zinsrecht war der springende Punkt, an dem sich die soziale Frage entschied. Es ist eine gemeinschaftsgemäße und von Gott geforderte Tat, Armen zu leihen und Schulden zu stunden[543]. ch n n in dem von uns jetzt zu untersuchenden Sprachgebrauch tritt

nun in den Proverbia, dem klassischen Ausfluß der alttestamentlichen Weisheit, nur in dem älteren Teil Kp. 10-29, nie aber in den jüngeren Kpp. 1-9 auf. Die Kpp. 1o-29 stammen aus der Königszeit, also aus der Zeit nach der Staatsbildung, in der gerade die oben beschriebenen sozialen Umwälzungen sich vollzogen[544]. So werden wir ch n n hier auch auf dem dargestellten sozialen Hintergrund zu sehen haben, wenn die Weisheitsliteratur unter ch n n durchweg das Verleihen an Arme und das Mildtätigsein versteht. ch n n mußte sich in besonderem Maß für eine solche Verwendung eignen, da es einmal das Moment des Gemeinschaftsgemäßen, das bei solchem Handeln immer im Vordergrund stehen sollte, und zum anderen grundsätzlich ein Gefälle vom Höheren zum Niedereren enthielt, das ja immer die Voraussetzung dieser Art gemeinschaftsgemäßen Handelns darstellt. Hierbei wird sowohl die in ch n n liegende Gemeinschaftstreue als auch die diesem Tun anhaftende Gottgefälligkeit häufig noch ausdrücklich hervorgehoben. So stellt der Weisheitspsalm 37 das ch n n als Kennzeichen des s a d d i q dar[545]. In V. 21 heißt es in betontem Gegensatz zum רשע vom s a d d i q (21 b): וצדיק חונן ונותן. Wohl wird die Feststellung in diesem Zusammenhang zum Ausdruck des Segens, den der s a d d i q genießt, getroffen, aber die Tatsache, daß gerade חונן ונותן als Kennzeichen der Wohlhabenheit des s a d d i q benutzt wird, zeigt, daß es als erste Pflicht des wohlhabenden s a d d i q angesehen wurde, daß er das ch n n als gemeinschaftsgemäße Gabe an minderbemittelte Volksgenossen vollzog. Hat der s a d d i q die Möglichkeit, so gehört es zu seiner Gemeinschaftstreue (s e d a q a), das ch n n zu üben[546]. Auch V. 26 hebt noch einmal das ch n n als Eigenschaft des Gemeinschaftstreuen hervor. Das ch n n von V. 21 ist hierbei als "מלוה", also "leihen" genauer bestimmt. Ebenso gehört nach Ps. 112, 5a das Leihen zur Gemeinschaftstreue des s a d d i q (vgl. V. 4 und 6)[547]. V. 5b zeigt eindeutig, daß es sich bei ch n n in 5a auf keinen Fall um ein einfaches, auf

Mitleid zurückgehendes Erbarmen handeln kann, indem festgestellt wird, daß der s a d d i q nur במשפט handelt[548]. Das ch n n gehört also zum "Gottesrecht" und ist so Pflicht des Gemeinschaftstreuen. In ähnlicher Weise stellt der Weisheitslehrer in Prv. 14, 21a und V. 21b das ch n n den ענוים gegenüber (21b) der Sünde der Verachtung des Nächsten entgegen[549] (V. 21a). In Prv. 28, 8 dient חונן דלים sogar als Umschreibung für den ישר (vgl. V. 10): "Wer sein Vermögen durch Zins und Zuschlag vermehrt, sammelt es für den, der in Gemeinschaftstreue den Armen hilft". Das Gegenteil von ch n n gilt dann entsprechend für den רשע : In seinen Augen findet sein Volksgenosse (רע) keine gemeinschaftstreue Hilfe, weil der רשע nach Bösem trachtet (Prv. 21, 10). Dasselbe besagt auch t a ch a n u n i m in Prv. 18, 23, wo reich und gottlos, arm und s a d d i q identifiziert werden; Prv. 18, 23 müßte sinngemäß so übersetzt werden: "Der Arme bittet um gemeinschaftsgemäße Hilfe, der Reiche antwortet hart". Es ist das Kennzeichen des gottlosen Reichen, daß er die erbetene gemeinschaftsgemäße Hilfe nicht gewährt.

Da nun ch n n als gemeinschaftstreue Hilfe gegenüber einem in Not geratenen Nächsten verstanden wurde, ist es durchaus nicht erstaunlich, daß der Beter in Ps. 109 wünscht, niemand möge das ch n n an den Waisen seines Feindes üben (V. 12b). Dieser Wunsch steht parallel zu der Erwartung, sein Feind möge niemanden finden, der ihm משך חסד. Der Feind, der selbst niemals ch e s e d erwies (V. 16), befindet sich außerhalb der Gemeinschaft [550]. So kann der in "sittlicher Entrüstung"[551] stehende Beter auch wünschen, daß man seinem Feind mitsamt seinen Kindern keine gemeinschaftstreue Liebe widerfahren läßt. ch n n steht hier deutlich parallel zu ch e s e d ; für das Verhalten dem Feind selbst gegenüber wird ch e s e d verwendet, während für das entsprechende Verhalten seinen Kindern gegenüber wegen des Gefälles von Geber und Empfänger ch n n gebraucht wird.

Wer an dem Nächsten gemeinschaftsgemäß handelt, tut

dies auch Gott gegenüber. Darauf machen Prv. 14, 31 und 19, 17 aufmerksam: Wer dem Armen das ch n n zuteil werden läßt, ehrt den Schöpfer (14, 31) und wer dem Armen in Gemeinschaftstreue durch Leihen hilft, der leiht gleichzeitig dem Herrn (19, 17).

Der Befund der behandelten ch n n - Stellen in der Weisheitsliteratur ergibt also eine enge Verknüpfung von ch n n als gemeinschaftsgemäßem Handeln am Mitmenschen mit der Gemeinschaftstreue gegen Gott. Darin liegt aber eine Entwicklung beschlossen, die ch n n zu einem bloßen guten Werk machen mußte, ebenso wie es mit der s e d a q a geschah. In späterer Zeit,als das völkische Element immer weiter in den Hintergrund rückte und die ursprünglich untrennbare Verknüpfung von Volk und Religion im Zug der Torafrömmigkeit,die das Wesen des Judentums weitgehend nur noch in der Beugung unter das Gesetz erkannte, -ohne völkische Eingrenzungen - , sich auflöste[552)], mußte auch ch n n das mit der Volksgemeinschaft zusammenhängende Moment des Gemeinschaftsgemäßen (seinem Volksgenossen gegenüber) verlieren und nur noch zum guten Werk vor Gott werden, so wie auch s e d a q a in der späteren Zeit der Gesetzesfrömmigkeit weitgehend nur noch Mildtätigkeit bedeutete, ohne unbedingt auf den Volksgenossen bezogen sein zu müssen[553)]. Eine solche Bedeutungsverschiebung bei ch n n auf ein ausschließlich mildtätiges Handeln hin, das vom ursprünglichen Rahmen der Gemeinschaftstreue gelöst ist und einfach ein von Gott gefordertes gutes Werk meint, zeichnet sich bereits am zeitlich äußersten Rand des AT ab. In Dan. 4, 24 wird Nebukadnezar aufgefordert, seine Sünden במחן ענין wieder gut zu machen. Kennzeichnenderweise trägt der ebenfalls hier gebrauchte Terminus s e d a q a auch die Bedeutung "Mildtätigkeit". Nebukadnezar kann demnach seine Missetaten aufwiegen durch מחן, d.h. Mildtätigkeit. Die Anwendung sowohl von ch n n als auch s e d a q a als Barmherzigkeit und Wohltun gegen "Arme", auf Nebukadnezar, als Nichtisraeliten, zeigt, daß hier bei ch n n wie bei s e d a q a das

Gemeinschaftsgemäße im Handeln gegenüber einem Volksgenossen entschwunden ist und beide Termini nur noch Mildtätigkeit schlechthin, lediglich als Erfüllung des göttlichen Willens, beinhalten.

Ergebnis:

Sind unsere in diesem Abschnitt beigebrachten Beobachtungen richtig, so ergibt sich die eigenartige Erscheinung, daß der Stamm ch n n im rein menschlichen Sprachgebrauch in zwei verschiedenen Bedeutungen auftritt:

a) In der im profanen Sprachgebrauch von der Weisheitsliteratur verflachten Bedeutung, einfach als Antwort des einen auf ein Verhalten oder gar nur eine Beschaffenheit des anderen. Das Substantiv ch e n trägt vor allem in späterer Zeit nur noch diesen Sinn, das Verb ch n n hingegen nur ganz selten (s. o.).

b) In einer Bedeutung, die, theologisch fundiert, im Sinn des ursprünglichen Inhalts des Stammes die gemeinschaftsgemäße Hilfe des (wohlhabenden) Gemeinschaftstreuen gegenüber seinem armen und minderberechtigten Volksgenossen beschreibt. Diese Bedeutung ist ausschließlich auf den Verbalstamm beschränkt.

Man könnte jetzt versucht sein, die Bedeutung b) auf die Bedeutung a) zurückzuführen, indem man einwendet, das Wohltun des Reichen am Armen stelle im wesentlichen doch auch nur die Wirkung des Armseins des Armen auf den Reichen dar. Eine Verbindung läßt sich aber angesichts des Stellenbefunds nicht ziehen; die Bedeutung b) weist in der Art ihrer Verwendung zu stark auf das Moment des Gemeinschaftsgemäßen, das ihr anhaftet, hin, und sie ist zu einheitlich in der Aussage auf ein verhältnismäßig enges Gebiet, nämlich die Mildtätigkeit, beschränkt, als daß sie als Ableger der oben beobachteten sehr vielseitig auftretenden weisheitlichen Bedeutung a) angesehen werden könnte[554]. Hinzu kommt noch ein wesentlicher Unterschied,

nämlich, daß in b) ein klarer theologischer Bezug vorliegt, der in a) vollständig fehlt[555]. Die theologische Grundlage des hier vorliegenden Gebrauchs von ch n n bildet auch den Ansatzpunkt für seine Einordnung.

Wie sich bisher gezeigt hat, besteht eine enge Verknüpfung des Verbalstammes mit dem religiösen Bereich. Von wenigen Ausnahmen abgesehen taucht das Verb außerhalb dieses religiös fundierten rein menschlichen Sprachgebrauchs nur als Handeln Gottes auf und zwar schon von der ältesten Zeit seines Auftretens im AT an; im theologischen Gebrauch wiederum gewährte eine mehr oder weniger enge Beziehung zum Kult eine gewisse Konstanz in der Bedeutung des Verbalstammes bis in die späteste Zeit hinein (z. B. Ps. 119; 123; 86). Allerdings zeigen nun vor allem die hier für uns wichtigen Weisheitssprüche eine äußerst geringe Beziehung zum Kult[556] - anders die babylonische Weisheitsliteratur[557] - , aber die enge "Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit" ist schon in den ältesten Sprüchen spürbar[558], und das unterscheidet die israelitische Weisheit wesentlich von ähnlichen Äußerungen in anderen orientalischen Religionen[559]. Schließlich fehlt auch eine Verbindung zum Kult nicht ganz[560]. Von daher liegt es nahe, anzunehmen, daß die Weisheit das ch n n vom Vorbild Jahwes im theologischen Gebrauch auf den Menschen übertragen hat und seine Bedeutung mit dem konkreten Gemeinschaftshandeln füllte, das in Zeiten sozialer Mißstände am wichtigsten sich darstellte, nämlich Mildtätigkeit und Leihen.

Freilich verlor mit der Auflösung der völkisch bestimmten Gemeinschaftsbegriffe im Zug der individualistischeren Gesetzesfrömmigkeit[561] auch ch n n weitgehend das Moment der Gemeinschaftsverpflichtung und behielt nur seine Eigenschaft als Gottesforderung, wurde also bloßes gutes Werk. In dieser letzten Ausprägung, in der ch n n lediglich noch Berücksichtigung des Armen, entsprechende Mildtätigkeit bedeutet ohne das Moment des Gemeinschaftsgemäßen, laufen der profane und der "theo-

logische" Zweig des rein menschlichen Sprachgebrauchs (a) und b)) in einem gewissen Maß wieder zusammen. Das Substantiv ch e n und die davon abgeleiteten Derivate behalten auch in Talmud und Midrasch die profane Bestimmtheit in ihrer weisheitlichen Ausprägung, wobei vielleicht die schon in den Proverbia vorhandene Verbindung mit dem Femininen verstärkt hervortritt[562]. Das Verb ch n n zeigt sich in Talmud und Midrasch, - so weit es nicht in ausdrücklicher Anlehnung an ältere AT-Stellen gebraucht wird (,was allerdings meistens der Fall ist,) - , in dem schon Dan. 4, 24 angedeuteten Sinn des Erbarmens gegenüber Armen[563].

Allerdings dürfte man in späterer Zeit grundsätzlich kaum mehr bewußt unterschieden haben zwischen Verbalstamm und Substantivstamm mit ihren verschiedenen Bedeutungstraditionen; was von der Verschiedenheit der beiden Stammgruppen nur noch übrig blieb, war eine erkennbare Beziehung des Substantivstammes zum Femininen, die dem Verbalstamm so nicht anhaftete. So werden wir in späterer Zeit grundsätzlich mit der Bedeutung des ganzen Stammes nur in der ursprünglich rein profanen Ausprägung der Weisheitsliteratur, also allgemein lediglich als Antwort eines Menschen auf irgendeinen Vorgang, zu rechnen haben. Dieses Ergebnis erhält eine entscheidende Bedeutung bei der Beurteilung des Stammes ch n n in der LXX-Übersetzung, worauf schon in Teil 1 hingewiesen wurde.

IV Das Adjektiv ch a n n u n

Das Adjektiv ch a n n u n ist schließlich noch der letzte, aber auch zugleich eindeutigste Hinweis darauf, daß der Stamm ch n n einen festen und wesentlichen Platz in der Gottesvorstellung der Israeliten einnahm. Die enge Verknüpfung des Adjektivs mit dem Kult zeigt, daß dem häufig im Kult erklingenden Hilferuf חנני eine ausgeprägte Vorstellung von Jahwe als dem ch a n n u n zu Grunde liegt.

Bemerkenswert ist zuerst die Intensivbildung. Ferner ist die Bezeichnung ch a n n u n ursprünglich nur Jahwe vorbehalten[564]. Wie ch e n bezeichnet ch a n n u n eine dauernde Eigenschaft, also eine dauernde, dem konkreten Verhalten zu Grunde liegende Haltung Jahwes, die vorausgesetzt wird. Wir finden ch a n - n u n im wesentlichen nur in einer wohl alten Formel, die eine der wichtigsten Eigenschaften Jahwes beschreibt. Die ursprüngliche Form dieser Wendung ist vermutlich: יהוה (אל) חנון ורחום ארך אפים ורב חסד (ואמת)[565] und zwar handelt es sich hierbei um eine Wendung, die ihren "'Sitz im Leben' in liturgischen Anrufungen Jahwes oder im Bittgebet"[566] hat, also klar dem kultischen Bereich entstammt. Erscheint ch a n n u n nicht in dieser Formel, so steht diese doch im Hintergrund und ch a n n u n ist lediglich als Teil dieser "kultischen Bekenntnisformel"[567] zu verstehen. Über die Entstehungszeit dieser Bekenntnisformel ist rein von den Texten her wenig auszumachen. In Ex. 34, 6f., der vielleicht ältesten Stelle, wo diese Wendung als wesentlicher Bestandteil einer größeren Formel im Rahmen der J-Schicht auftaucht, dürfte die in V. 7 erweiterte Formulierung wohl doch von einer späteren Hand herrühren, die an dieser wichtigen Stelle eine geläufige Gottesbezeichnung angefügt haben wird[568]. Das entspricht dem Befund für den Gebrauch des Verbs in Ex. 33, 19. Da für den Stamm ch n n , soweit bisher behandelt, eine wesentliche theologische Bedeutung in den ältesten Schriftteilen nicht erkennbar ist - im Gegenteil, das in frühester Zeit mit Vorliebe gebrauchte Substantiv ch e n sogar stark profane Züge trägt - kann mit theologischer Gewichtigkeit des Stammes - vornehmlich, wie sich zeigte, des Verbs und des Adjektivs - kaum vor der nachsalomonischen Königszeit gerechnet werden. Von daher müßte die Bildung dieser Formel auch dieser Zeit zugeschrieben werden. Als kultische Formel hat sie sich dann bis in die späteste Zeit hinein gehalten.

Mit zwei Ausnahmen erscheint ch a n n u n immer mit

r a ch u m verbunden. So hat man weitgehend auch beide Termini als mehr oder weniger synonym betrachtet ("gnädig (ch a n n u n) und barmherzig (r a ch u m)"). Da wir oben für die Stämme ch n n und r ch m unterschiedliche Aussagen meinten feststellen zu können und es sich hier nur um eine bekenntnishafte Zusammenstellung einzelner Kennzeichen Gottes handelt, - was die Beurteilung der einzelnen Eigenschaftstermini aus dem Kontext heraus unmöglich macht, - ist es in diesem Zusammenhang wenig sinnvoll, den einzelnen Stellen der gemeinsamen Anwendung beider Begriffe wie der Formel überhaupt nachzugehen. Anders verhält es sich bei den beiden Ausnahmen: In Ex. 22, 26 finden wir ch a n n u n allein gebraucht und in Ps. 116, 5 ist ch a n n u n von r a ch u m getrennt. Der Gebrauch von ch a n n u n in beiden Stellen, der letztlich doch auch auf die Verwendung von ch a n n u n in einer geläufigen Gottesprädikation zurückgeht, kann daher am besten erhellen, welche Aussage über Jahwe das Adjektiv erhielt.

Im Allgemeinen sieht man in ch a n n u n in Ex. 22, 26 Jahwe als den "gnädigen" Gott, der sich, wenn der Beter ihn anruft, seiner Notlage erbarmt und dem Beter beisteht. Aber handelt es sich in einem solchen Zusammenhang, in dem Jahwe verspricht, weil er ch a n n u n sei, über die Einhaltung seines Gesetzes zu wachen und zugunsten des bei einer Gesetzesübertretung Geschädigten einzugreifen, wirklich einfach um Gottes "Gnade"? So verlockend die Vorstellung von "gnädigen" Gott, der sich der Not der Menschen annimmt, auch sein mag, hier ist nirgends vom Erbarmen Gottes in der Not des Menschen die Rede, sondern ganz einfach davon, daß Gott demjenigen, der in seinem Recht geschmälert wurde, zu seinem Recht verhilft, wenn dieser ihn darum bittet. Genauso wie die Erfüllung derselben Bestimmung, d. h. also, einen als Pfand genommenen Mantel am selben Tag dem Armen als Zudecke für die Nacht noch zurückzugeben, im deuteronomischen Gesetz nicht als Akt der Barmherzigkeit, sondern der s e d a q a angesehen wird (Dt. 24, 13), so ist das Wachen über die Erfüllung

dieser Bestimmung bei Jahwe ebenfalls kein Ausdruck der Barmherzigkeit, sondern der Gemeinschaftstreue. Dem in seinem Recht geschmälerten Israeliten wird Jahwe in seiner heilsamen Gemeinschaftstreue Recht verschaffen, wenn er ihn anruft, denn er ist ch a n n u n , d.h. also gemeinschaftstreu. Daß der Anruf notwendig ist, bedeutet nicht, daß Jahwes Mitleid dadurch gerührt werden muß, sondern dem Anruf liegt wieder dieselbe Vorstellung zu Grunde wie sie das ch n n der Psalmen kennzeichnet: Wie Jahwes s e d a q a kommt auch Jahwes ch e n immer nur "je und je auf das in Not geratene Volk und den bedrängten einzelnen herab"[569] und muß herbeigerufen werden (s. o.). Daß ch a n n u n in unserer Stelle späterer Zusatz ist[570], ändert an unseren Beobachtungen nichts, deutet nur darauf hin, daß in dem doch wohl sehr früh entstandenen Bundesbuch[571] hier eine erst später ausgeprägte Vorstellung von Jahwe eingefügt wurde. Ex. 22, 26 kann daher für uns sogar als eine Art Kommentar dazu dienen, wie das Adjektiv ch a n n u n , das in der genannten Formel in seinem Eigengewicht kaum mehr erkennbar ist, verstanden wurde.

In Ps. 116, 5 erscheint ch a n n u n zwar ebenfalls zusammen mit einem Derivat des Stammes r ch m , aber von diesem getrennt und mit einem anderen Adjektiv unmittelbar verbunden. Da ch a n n u n hier aus der geprägten Reihenfolge der Formel offensichtlich herausgelöst und mit einem nicht zur Formel von Ex. 34, 6 gehörigen Adjektiv verbunden wurde, müßte in Ps. 116, 5 ebenfalls noch etwas vom Eigengewicht der Aussage von ch a n n u n zu bemerken sein. Kennzeichnenderweise wurde nun ch a n n u n in einer Satzperiode mit s a d d i q verknüpft: חנון יהוה וצדיק . Der Stamm r ch m zeigt sich durch einen Neueinsatz sorgfältig von dieser vorangehenden Aussage getrennt: 5b : ואלהינו מרחם. Diese Zusammenstellung von ch a n n u n mit s a d d i q , deutlich getrennt von מרחם, deutet ebenfalls klar auf die Auffassung von ch a n n u n als

gemeinschaftstreu hin.

Von dieser Grundlage her können wir nun versuchen, die Bedeutung von ch a n n u n in unserer Formel zu verstehen. Meistens steht in der Formel ch a n n u n vor r a ch u m (vier Mal[572]), und wo nur noch als Restbestand der Formel r a ch u m und ch a n n u n auftreten, steht ch a n n u n immer voran[573] (vier Mal). Nur drei Mal[574] steht im Anschluß an Ex. 34, 6 aus nicht ersichtlichen Gründen r a ch u m voran. Von daher ergibt sich eine entscheidende Bedeutung von ch a n n u n; die Reihenfolge ch a n n u n - r a ch u m ist eine durchaus natürliche. Vorausgestellt wird Jahwes Gemeinschaftstreue, der für den Fall der Schuld des Volkes dann die vergebende Liebe Jahwes folgt. In beiden Varianten unserer Formel zeigt sich ein bestimmtes Schema. Die geläufigste Form mit vorangestelltem ch a n n u n läßt als Rahmen die Ausdrücke der Gemeinschaftstreue auftreten (ch e s e d und ch a n n u n), in dessen Mitte die Bezeichnungen für Jahwes gefühlsbedingte Liebe sich befinden (רחום und ארך אפים); Form: a-b-b-a. Die seltenere Form bringt abwechselnd im parallelismus membrorum[575] zuerst die gefühlsmäßige Liebe, dann Jahwes Gemeinschaftstreue (רחום וחנון und ארך אפים ורב־חסד); Form: b-a-b-a. Die verhältnismäßig häufige Verwendung von חנון ורחום als Restbestand der Formel (vier Mal) zeigt, daß diese beiden Termini den Inhalt der Formel kennzeichnen, was auch aus deren Voranstellung hervorgeht; sie enthalten auch in der Tat die beiden für das Wesen Jahwes kennzeichnenden Extreme: a) ch a n n u n , die Gemeinschaftstreue Jahwes b) r a ch u m ,die verzeihende Güte, die im Fall des Bundesbruchs Israels diesem Volk wieder zur Gemeinschaftstreue verhilft, indem sie Jahwe Israel wieder in die Gottesgemeinschaft aufnehmen läßt[576].

An einer einzigen Stelle tritt ch a n n u n nicht als Bezeichnung Jahwes auf, allerdings auch zusammen mit r a ch u m , wobei ch a n n u n ebenfalls voransteht. Diese Bezeichnung des Gerechten in Ps. 112, 4[577] geschieht aber in beabsichtigter und betonter Parallelität

zur üblichen Gottesbezeichnung חנון ורחום, die der mit 112 verwandte Ps. 111 (V. 4)[578] enthält; die Gottesbezeichnung wurde einfach auf den Gerechten übertragen[579]; Ps. 112, 4 ist so ein bezeichnendes Beispiel dafür, daß die Weisheitsliteratur mit Jahwe verbundene Vorstellungen auch als Eigenschaften beim Gerechten voraussetzte, d. h. Jahwe in gewisser Weise als Vorbild des Gerechten ansah. Diese Beobachtung bestätigt so die oben geäußerte Vermutung, die Weisheitsliteratur könnte, wie es der rein menschliche Gebrauch des Verbs ch n n in religiöser Bedeutung in der Weisheitsliteratur nahelegte, die Aussage des Stammes ch n n vom theologischen in den rein menschlichen Bereich übertragen haben. Daß hier beim Stamm ch n n diese Übertragung der Eigenschaft des ch a n n u n-Seins Jahwes auf den Gerechten eine ganz praktische Bedeutung hat, zeigt die Fortführung in V. 5, wo daraus sofort die Feststellung abgeleitet wird, daß der Gerechte das ch n n vollzieht und leiht. V. 5 baut so auf dem ch a n n u n - Sein des Gerechten auf[580].

Zusammenfassung

Das Adjektiv ch a n n u n läßt in den uns zur Verfügung stehenden Texten eine mindestens starke Bezogenheit auf den Kult erkennen, von dem aus es dann auch zu anderer (seltener) Verwendung gelangte, und bestätigt so die schon oben im Zusammenhang mit dem Verb ch n n geäußerte Vermutung der engen Verknüpfung des Stammes im theologischen Bereich mit dem Kult. Ferner zeigt der Gebrauch des Adjektivs, daß die Vorstellung von Jahwe, die der Stamm ch n n vermittelt, einen festen Platz im israelitischen Kultleben inne hatte. Wenn man sich an Jahwe mit der Bitte um das ch n n wandte, setzte man Jahwe als den gemeinschaftstreuen Herrn voraus, der auf Anruf seinem recht dienenden Knecht gemeinschaftsgemäße Hilfe erweist.

V. Der Hitpaelstamm des Verbs und die davon abgeleiteten Substantive

Versuchen wir die Bedeutung des Hitpael von dem Ergebnis her, das die vorhergehende Untersuchung für die Bedeutung der übrigen Derivate des Stammes zu erbringen schien, von vorneherein abzuschätzen, so müßte sich das Hitpael als Bitte des Knechts um einen gemeinschaftstreuen Akt des Herrn darstellen[581]. Das entscheidende Moment, das auf eine etwaige Bedeutungsentwicklung des Hitpael Einfluß haben muß, ist, daß das Hitpael eben nur das Verlangen nach einem solchen Gemeinschaftsakt, nicht aber mehr - im Gegensatz zu allen anderen Formen des Stammes ch n n - den Akt des ch n n selbst enthält[582]; bei leichter Betonung des Bittens an sich, die durch die auch im Hitpael sehr deutliche, enge Verknüpfung mit dem Herr-Knecht-Verhältnis noch begünstigt wird, kann die Aussage des Hitpael von der Bitte um einen Akt der Gemeinschaftstreue ohne große Mühe abgleiten einfach zur bloßen flehentlichen Bitte des Knechts an den Herrn, die möglicherweise wohl noch ein Gemeinschaftsverhältnis voraussetzt, aber der Kontext diese kaum mehr erkennen läßt. So enthält wohl das Hitpael von ch n n eine andere Aussage als z. B. der Stamm p l l, aber diese zu erkennen ist angesichts der häufigen Verbindung mit diesem Stamm schwierig und an vielen Orten nicht möglich. Daher kann das Hitpael nur in weit geringerem Maß in seinem eigentlichen Verständnis aus den entsprechenden Stellen erfaßt werden. So werden wir uns weitgehend damit begnügen müssen, die Bedeutung des Hitpael nur an den für uns gut zugänglichen Stellen aufzuzeigen und an den übrigen, so weit möglich, auf einige kennzeichnende Züge hinzuweisen. Wohl finden wir das Hitpael in Gen. 42, 21 (E) und Hos. 12, 5, aber in nennenswertem Umfang gebraucht es erst der Deuteronomist. Diese Tatsache legt es nahe, mit der Betrachtung des Sprachgebrauchs des Deuteronomisten einzusetzen.

a) Das Hitpael und das davon abgeleitete Substantiv
t e ch i n n a beim Deuteronomisten

Im ganzen Pentateuch erscheint das Hitpael im theologischen Gebrauch nur einmal, und zwar in der späten deuteronomistischen Schicht (Dt. 3,23). Für ואתחנן Dt. 3,23 ermöglicht die anschließende Rede in 24 f, die die in אתחנן angekündigte Bitte ausführt, ein genaueres Verständnis. Mose bittet darin Jahwe, ihn mit über den Jordan ins gelobte Land ziehen zu lassen. Dabei beruft er sich auf sein bisheriges Gemeinschaftsverhältnis mit Jahwe: Jahwe hat als sein Herr und Gott (יהוִה) ihm als seinem Knecht (עבדך) in der Vergangenheit seine Erhabenheit und Macht zu offenbaren begonnen (V. 24). Auf das bisherige Verhalten Gottes ihm gegenüber, das Mose als Ausdruck seiner Herr-Knecht-Gemeinschaft ansieht, stützt sich Moses Bitte in V. 25 also. Daß Jahwe nicht willfährt, hängt mit Moses Schuld, d. h. also seinem ungemeinschaftsgemäßen Verhalten zusammen.[583)]

Eine wesentliche Rolle spielt das Hitpael von ch n n (und t e ch i n n a) im deuteronomistischen Gebet des Salomo bei der Einweihung des Tempels 1. Kg. 8 (= 2. Chr. 6)[584)]. Hier erweckt das Hitpael von ch n n den Anschein, vollkommen synonym gebraucht zu werden mit פלל, denn es tritt fast immer zusammen mit irgendeiner Form des Stammes פלל auf. Die wenigen Stellen aber, in denen h i t - ch a n n e n (bzw. t e ch i n n a) allein auftritt, zeigen dennoch die kennzeichnenden Merkmale des Stammes ch n n , die so dem allein gebrauchten פלל nicht eigen sind. Daß das Hitpael keine Bitte um Vergebung ausdrückt, ist in V. 50 ff deutlich erkennbar. In 8,50 wird Jahwe gebeten, dem Volk zu vergeben, und zwar mit dem Hinweis auf die Zugehörigkeit Israels zu Jahwe (V. 52). Die Vergebung der Sünden Israels stellt nun die Voraussetzung dar für die t e ch i n n a Israels; V. 52 erwähnt die t e ch i n - n a in finalem Anschluß an V. 50 und 51 (ל); die erbetene Offenheit Jahwes gegenüber der t e ch i n n a Israels

wird in V. 53 noch einmal ausdrücklich mit der Erwählung Israels und seinem besonderen Verhältnis zu Jahwe begründet (כי־אתה הבדלתם לך). Unmittelbar verbunden mit der t e ch i n n a erscheint auch der Hinweis auf "עבדך" und "עמך" (V. 52). Die t e ch i n n a ist nur möglich für das in Gemeinschaft mit Jahwe stehende Volk Israel. Die Gemeinschaft muß dafür bereits wiederhergestellt sein durch die vorhergehende Vergebung der Sünden.[585) In ähnlicher Weise wie wir den Stamm ch n n im Gottesgericht in den Psalmen kennenlernten, besteht die Bitte um ch n n in einer Bitte um das עשה משפט (V. 59) durch Jahwe. Jahwe soll Israel zum Zeichen seiner Gemeinschaft mit Israel diesem seinem Volk Recht schaffen; als Ziel dieses Recht-Schaffens erscheint auch hier wie in den Psalmen, daß die Fremdvölker daran die Größe und Einzigartigkeit Jahwes erkennen (V.60). Dem liegt freilich der Gedanke zugrunde, daß am Schicksal derer, die in einer Gemeinschaft mit Jahwe stehen, sich Jahwe selbst erweist. Israel als Dienstvolk Jahwes ist der sichtbare Ausdruck Jahwes. t e ch i n n a in V. 59 stellt also die Bitte um gemeinschaftsgemäße Heilshilfe an dem ihm verbundenen Volk dar zum Zeichen für die anderen Völker. Dieselbe Bitte des עשה משפט erscheint auch noch in V. 45 und 49, wo t e ch i n n a mit t e ph i l l a verbunden ist. Diese Zusammenstellung der Wortstämme ch n n und פלל vermag aber das bisher allein von ch n n Festgestellte nicht zu entwerten, denn פלל enthält deutlich lediglich ein ganz allgemeines Bitten und ist als solches in 1. Kg. 8 häufig zu ch n n hinzugefügt.[586) So kann התפלל durchaus auch für das Bitten von Fremden, d. h. Nicht-Israeliten, die als solche in keinem Gemeinschaftsverhältnis mit Jahwe stehen, gebraucht werden (V. 42), was bei h i t ch a n n e n nicht möglich ist. התפלל kann auch für die Bitte des Knechts an seinen Herrn verwendet werden, h i t ch a n n e n wird es aber ausschließlich. Es handelt sich bei der Zusammenordnung der beiden Stämme ch n n und פלל (Hitpael) oder ihrer Substantive (freilich nur die vom Hitpael abgeleiteten) in 1. Kg. 8 um eine doppelte Wirkung, die man sich davon ver-

spricht: Einerseits möchte man auf die Wirkung des Gemeinschaftsverhältnisses mit Jahwe nicht verzichten, das auf der besonderen Eigentums- und Dienststellung Israels Jahwe gegenüber beruht und durch h i t ch a n n e n angesprochen wird; andererseits soll das Bitten nicht auf diese Grundlage beschränkt bleiben, da sie durch den häufig angenommenen Fall des Treubruchs Israels oft gar nicht bestehen könnte. So fügt man h i t p a l l e l als allgemeines uneingeschränktes Bitten hinzu. Dieser Gedanke dürfte wohl den Ursprung der äußerst häufigen Verbindung dieser beiden Stämme im AT überhaupt bilden; so gesehen handelt es sich auch nicht um zufällig zusammengekommene Doubletten, sondern um die wohldurchdachte Zusammenfügung zweier sich ergänzender Wortstämme. Eine solche Auffassung scheint der Befund in 1. Kg. 8 nahezulegen. In 1. Kg. 8 läßt das Hitpael von ch n n trotz der engen Verknüpfung mit Derivaten des Stammes p l l noch deutlich die Spuren des Gemeinschaftsverhältnisses als Voraussetzung seiner Anwendung erkennen.

b) Das Hitpael von ch n n , t e ch i n n a und t a ch a n u n i m bei den Propheten:

Wie die übrigen Derivate des Stammes ch n n findet auch der Hitpaelstamm des Verbs bei den Propheten kaum Verwendung. Außer der unverständlichen Stelle bei Sacharia (Sa. 12,10) und der ebenfalls schwierigen Stelle Hos. 12,5 [587] tritt das Hitpael nur bei Jeremia auf. Im Verhältnis zu den anderen Propheten ist es überhaupt nur Jeremia (bzw. Baruch), der sich des Stammes ch n n häufiger bedient (vgl. auch oben).

Da ch n n als gemeinschaftsgemäße Hilfe in der Regel eine Notlage voraussetzt, kommt freilich auch die Bitte um solches Tun aus solcher Not. Da aber in prophetischer Sicht jede Notlage Israels durch Schuld und Untreue Israels bedingt wird, müssen die t e ch i n n a und t a ch a n u n i m Israels an Jahwe bei Jeremia immer in irgendeiner Beziehung zu Israels Schuld stehen. Aber frei-

lich untrennbar verknüpft mit der t e ch i n n a (bzw. t a ch a n u n i m) ist die Umkehr Israels, d. h. die Rückkehr zur Gemeinschaftstreue Jahwe gegenüber. Jeremia (bzw. Baruch) setzt dabei in echt prophetischem Verständnis immer die Bereitschaft Jahwes voraus, Israel, wenn es sich bekehrt, wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen.

In Jer. 36,7 "bewegt den Propheten der doppelte Wunsch, daß Jahwe und das Volk sich geneigt zeigen". [588] t e ch - i n n a nach Sünde bzw. Untreue ist ohne das שוב des Volkes undenkbar (vgl. V. 7 b). Indem Israel um erneute Gewährung des ch n n als Zeichen der Gemeinschaft Israels mit Gott in dieser konkreten Not, um derentwillen die Fastentage angesetzt wurden, [589] bittet, kehrt es auch gleichzeitig wieder zurück in den Dienst Jahwes und verläßt seine bisher begangenen bösen Wege ("ein jeder von seinem bösen Weg"; V. 6). So ist dann sehr wohl zu erwarten, daß die Bitte um Wiederaufnahme der Gemeinschaft "eine freundliche Statt bei Gott findet". [590]

In Jer. 3,21 sieht Jeremia in einer Vision [591] Israel unter..בכי תחנוני auf den Höhen, nachdem Israel, das Jahwe an Sohnes Statt einsetzen wollte (V. 19), Jahwe die Treue gebrochen hat (V. 20). Die Reue über den Bundesbruch (V. 21 b), die Bereitschaft zur Abkehr von der Untreue und Rückkehr zu Jahwe (vgl. 21 b) ist die Grundlage der t a ch a n u n i m der Söhne Israels. Unter dieser Voraussetzung ist dann Jahwe auch bereit, den Abfall zu heilen und durch gemeinschaftsgemäße Heilstat Israel wieder aufzurichten (V. 22).

31,8 kehren die Israeliten unter Weinen heim, und unter t a ch a n u n i m leitet sie Jahwe. Israel ist ganz mit Jahwe versöhnt, Jahwe ist bereits wieder Israels Vater und Ephraim Jahwes Erstgeborener (V. 9 b). Als Zeichen der wiederhergestellten Gemeinschaft Jahwes mit Israel erscheint auch die Verwendung von t a ch a n u n i m. Während Israel Jahwe in diesen t a ch a n u n i m um gemeinschaftstreue Hilfe anfleht, leitet Jahwe Israel als

für sein Volk sorgender Vater. Jahwes Leitung ist gemeinschaftsgemäße Antwort auf Israels t a ch a n u n i m; beide, sich gegenseitig entsprechend, bringen das bestehende Gemeinschaftsverhältnis zum Ausdruck.[592] Auch der relativ häufige Gebrauch des Hitpael bei Jeremia scheint so noch ein Gemeinschaftsverhältnis bei ch n n vorauszusetzen.[593]

c) Das Hitpael von ch n n und die davon abgeleiteten Substantive in den Psalmen:

Das Hitpael meint etwa dasselbe wie etwa der Hilferuf חננו. Wie dieser ist es Bestandteil von Klageliedern und ebenso handelt es sich auch beim Hitpael um das Bitten um Hilfe in konkreter Not, in der Regel um die Aufrichtung des Beters in Bedrängnis durch Feinde. Das gemeinhin auch dem Hitpael vor allem in den Psalmen unterschobene Sündenbekenntnis[594] oder Schuldgefühl fehlt mit einer Ausnahme ganz;[595] im Gegenteil, auch beim Hitpael bittet der Beter um die gemeinschaftstreue Hilfe Jahwes, vorwiegend gegen gottlose Feinde; der Beter klammert sich dabei als treuer Diener an seine Gemeinschaft mit Jahwe, wie noch gezeigt werden soll.

Auch hier kann nur von den Stellen ausgegangen werden, die den Stamm ch n n (Hitpael und entsprechende Substantive) in seinem eigenen Aussagewert erkennbar werden lassen; daher muß auch hier wieder von der Behandlung der Stellen, die ch n n in der geläufigen Kombination mit dem Stamm p l l bringen, abgesehen werden.[596] Außerdem können wir uns bei schon behandelten Psalmen auf die oben gegebene Darstellung berufen und brauchen hier nur noch auf kennzeichnende Einzelheiten hinzuweisen.

Für das Hitpael ergeben sich dieselben Anwendungsbereiche wie für das Qal von ch n n.

α) im Gottesgericht:

In Ps. 28 besteht die entscheidende Bitte um Hilfe im wesentlichen nur in den t a ch a n u n i m des Beters. Das Danklied (V. 6-9) leitet der Beter mit einem Lobpreis

auf Jahwe ein, weil er seine t a ch a n u n i m erhört hat (V. 2). t a ch a n u n i m ist also die Zusammenfassung aller Bitten an Jahwe; t a ch a n u n i m muß also auch das ganze Verhältnis des Beters zu Jahwe enthalten, von dem her er die Erhörung erwartet. Der Beter distanziert sich von den רשעים und möchte nicht mit diesen untergehen (V. 3), ja er wünscht sogar das Verderben über die רשעים herbei, ihrer Bosheit entsprechend (vgl. V. 4 f). Es ergibt sich von daher ganz klar, daß der Beter auf der Seite der s a d d i q i m , der Gemeinschaftstreuen, also auf der Seite Jahwes steht. Die Not des Beters ist nicht genauer beschrieben, aber es liegt nahe, an ein kultisches Gottesgericht zu denken, von dem der Dichter seine Rehabilitierung als s a d d i q erwartete, um nicht mit den רשעים zu verderben. 597) Von daher kann t a ch a n u n i m nur als zusammenfassende Bitte um gemeinschaftsgemäßes Eingreifen Jahwes zugunsten seines frommen Beters zu verstehen sein.

Auch in Ps. 31 umschließt t a ch a n u n i m das ganze Drängen eines frommen Beters nach heilsamem, gemeinschaftsgemäßem Eingreifen Jahwes im Gottesgericht. Er preist in V. 23 die gemeinschaftsgemäße Rettung als Antwort auf seine t a ch a n u n i m , seine Bitte um gemeinschaftsgemäße Hilfe. 598)

β) Das Hitpael von ch n n allgemein als Bitte um gemeinschaftsgemäße Hilfe (in der Regel gegen gottlose Feinde):

In Ps. 140 ist der Beter von den Verleumdungen und Nachstellungen gottloser Feinde bedroht (V. 2 ff und 9 ff) und wendet sich an Gott um Hilfe; 599) auch hier faßt der Beter sein Flehen um das Eingreifen Jahwes in t a ch a n u n i m zusammen (V. 7 b). Der Dichter weiß sich im Gegensatz zu seinen Feinden in Gemeinschaft mit Gott verbunden und betont das in 7 a noch mit dem Ausruf: אלי אתה; der Dichter zählt sich unter die s a d d i q i m (V. 14). Von einer Schuld des Beters findet sich daher keine Spur. Wenn er sich mit t a ch a n u n i m an Jahwe

wendet, dann nur, um ihn zu gemeinschaftsgemäßer Hilfe gegen seine ihn bedrängenden Feinde aufzurufen, die als רשעים nur "Böses" verdienen (V. 10 b).

Dieselbe Auffassung zeigt auch der ebenfalls von gottlosen Feinden verfolgte Beter von Ps. 119,[600] wenn er V. 170 die t e ch i n n a als Bitte um Rettung כאמרתך versteht; die t e ch i n n a erbittet also die dem Beter gemäß dem Bundesgesetz zustehende Hilfe.[601]

Nicht recht zu erkennen ist der Grund der Not des Beters in Ps. 116. Nach V. 11 könnte man auch hier die Not, die den Beter an den Rand des Todes gebracht hat (V. 3 und 15), als Bedrängnis verleumderischer Feinde vermuten.[602] Der Dichter eröffnet sein Danklied mit dem Bekenntnis, Gott zu lieben,[603] weil er seine t a ch a n u n i m erhört hat. So meint t a ch a n u n i m wieder die Zusammenfassung aller an Jahwe gerichteter Bitten um Hilfe und muß daher auch das ganze Gottesverhältnis, aus dem heraus der Beter sich an Gott gewandt hat und jetzt wendet, voraussetzen. Ps. 116 zeigt nun deutlich, daß die t a ch a n u n i m aus einem tiefen Gemeinschaftsbewußtsein mit Jahwe herrühren. "Der חסיד bezeugt seine innige Zuwendung und Zugehörigkeit zu dem Gott des Heils, den er liebt".[604] (vgl. V. 15). Aus seiner Stellung als עבד Jahwes, als "Sohn seiner Magd" (V. 16),[605] heraus geschah es, daß er seine t a ch a n u n i m an Jahwe richtete. So deutet auch Ps. 116,1 in die Richtung von t a ch a - n u n i m als Bitte um die gemeinschaftsgemäße Heilshilfe Jahwes an seinen treuen Knecht.

γ) Das Hitpael als Bitte um Hilfe bei Krankheit und Sünde:

Auch der von Krankheit geplagte und daher sündige Beter wendet sich in Ps. 30,9 an Jahwe mit der Bitte um das ch n n.[606] Es erscheint hier nun ein kennzeichnender Unterschied in der Gottesanrede von 9 a (קרא) und 9 b (אתחנן): während sich das קרא an יהוה wendet, richtet der Dichter sein אתחנן an אדני. Dieser kleine Unterschied in

der Anrede bringt zum Ausdruck, daß der Beter mit אתחנן nicht einfach seinen Gott schlechthin anspricht, (wie z. B. קרא in 9 a), sondern an seinen treuen Herrn (vgl. 10 b) appelliert; im Grund fühlt sich der Beter doch mit Jahwe in Gemeinschaft verbunden, trotz seiner Krankheit, und erwartet als treuer, wenn auch nicht ganz fehlerfreier Knecht seines Herrn, die gemeinschaftsgemäße Antwort seines Gottes. [607]

Dieselbe Situation liegt auch dem Psalm 130 zugrunde. Obwohl der Beter sich in V. 3 klar als sündig bekennt, richtet er dennoch seine t a ch a n u n i m an Jahwe (V. 2), die auch hier als Bitte um das Heilswirken Jahwes in seiner Not die einleitenden Bitten abschließen und zusammenfassen. Auch in 130,2 geht t a ch a n u n i m an Jahwe als "אדני" (vgl. auch V. 3 und 6). Trotz des Sündenbewußtseins sieht sich also der Beter von Ps. 130 als "Knecht" Jahwes und preist als solcher auch Jahwes "liebevolle Verbundenheit" [608] in der Bundesgemeinschaft, Jahwes ch e s e d (V. 7). Der Dichter von Ps. 130 sieht Jahwes Bundestreue in der Bereitschaft, die Sünden zu vergeben (vgl. V. 4, 7, 8). [609] Von daher kann er trotz seiner Sünde die t a ch a n u n i m als Bitte um gemeinschaftsgemäße Aufrichtung an Jahwe richten.

Auch für das Hitpael wie für den übrigen Stamm ist die Anwendung auf der Grundlage von Sünde eine Ausnahme, die ein verinnerlichtes Bundes- und Gemeinschaftsverhältnis voraussetzt. Normalerweise enthält das Hitpael die Bitte um das gemeinschaftsgemäße Verhalten Jahwes als Herr gegenüber seinem in Gemeinschaftstreue dienenden und in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott sich befindenden Knecht. Auch das Hitpael bewegt sich dabei in den für ch n n in den Psalmen aufgezeigten Anwendungsbereichen (Gottesgericht usw.).

d) Das Hitpael im Buch Hiob:

An den beiden Stellen im Hiobbuch, die h i t - ch a n n e n gebrauchen, wird noch einmal besonders

deutlich, daß der Stamm ch n n keinen Gnadenakt ausdrückt, sondern gemeinschaftsgemäßes Heilshandeln Gottes am Menschen, das die Gemeinschaftstreue des Menschen voraussetzt.

Bildad betont in seiner Rede Kp. 8 Hiob gegenüber Gottes unbezweifelbare Gerechtigkeit (V. 3). Auf diesem Hintergrund steht die Aufforderung Bildads an Hiob, Jahwe zu suchen und ihn um das ch n n zu bitten (V. 5). In V. 6 erläutert Bildad die mit der s e d a q a Jahwes zusammenhängende unausbleibliche Wirkung solchen Tuns, indem er sagt: "Wenn du rein bist und fromm (ישר), dann erwacht er über dir und stellt neu her (שלם) die Wohnstatt deiner s e d a q a ". Die Ausführung in V. 6 macht unbezweifelbar klar, daß התחנן, das den V. 5 als letzte Aufforderung abschließt, nicht das Bitten um "Gnade" bedeuten kann. Vielmehr mahnt Bildad den Hiob, Jahwe nun zu gemeinschaftsgemässem Handeln aufzufordern, das in seiner Wiederherstellung seinen Ausdruck finden würde. Erweist sich nun Hiob in Jahwes Augen wirklich als ישר, wie er zu sein behauptet, so wird Jahwe auch nicht zögern, in seiner Gemeinschaftstreue Hiobs s e d a q a durch das ch n n zu erweisen.[610) V. 5 b stellt so den letzten Versuch dar, angesichts der vorhergehenden Erwähnung des Todes von Hiobs Kindern (4 a) mit größter Rücksichtslosigkeit vorgetragen, Hiob von seiner Schuld zu überzeugen.[611)] Daher ermahnt er Hiob, wenn er (Hiob) glaube, gerecht zu sein, möge er Gott zu gemeinschaftstreuer Heilshilfe auffordern (התחנן). Daran, ob Jahwe diese Heilshilfe dann in der Wiederherstellung Hiobs leistet oder nicht, soll sich dann zeigen, wie es mit Hiobs Gemeinschaftstreue bestellt ist.

In einer für die Gottesauffassung kennzeichnenden Umnuancierung bringt Hiob in seiner Antwort-Rede in 9,15 אתחנן, zu dem in 8,5 er von Bildad aufgefordert worden war. Die Gedanken von 9,15 und 16 "sind getragen von einer tiefen Ehrfurcht, die um die Andersartigkeit Gottes weiß und es vermeidet, Gott auf die Ebene des Menschlichen herabzuziehen".[612)] So kann der Mensch auch ein Recht bei

Gott nicht beanspruchen und eben das meinen die VV. 15 und 16. Von seiner ganz anderen Gottesauffassung her möchte nun Hiob durch eine allgemein-theoretische Erörterung in 9,15 f die Sinnlosigkeit der Mahnung Bildads, Jahwe zu gemeinschaftstreuem Handeln aufzufordern, weil sich in der Erfüllung dieser Bitte Hiobs s e d a q a erweisen würde, darstellen. Selbst wenn er, Hiob, gerecht wäre(אם־צדקתי 15 a), könnte er vor Jahwe nicht bestehen (15 b) [613] und müßte sein Recht von seinem Rechtsgegner erbitten. Lag der Ton bei התחנן in der Rede Bildads (8,5) auf dem Fordern, so legt ihn Hiob auf das Erbitten; in beiden Fällen schließt das Hitpael von ch n n ein Recht des Bittenden ein, nämlich eben das Recht des s a d d i q Jahwe gegenüber, d. h. das Recht auf Jahwes gemeinschaftstreues Handeln. [614] Es dürfte sich in 9,15 um eine bewußte Anspielung auf 8,5 handeln, die gegenüber 8,5 richtig stellen soll, daß die Antwort Jahwes auf die Bitte um gemeinschaftstreues Handeln (אתחנן) durchaus nicht als Urteil über die s e d a q a des Menschen angesehen werden kann, da es in jedem Fall Jahwes souveränem Willen, der an kein menschliches Handeln gebunden ist, unterliegt, was Jahwe tut. So hat Hiob in seiner Weise אתחנן abgeschwächt, aber als tertium comparationis muß das Berechtigende in dieser Bitte erhalten bleiben. [615]

e) t e ch i n n a beim Chronisten:

In Esr. 9,8, im Mischehengebet auf dem Tempelplatz, erscheint t e ch i n n a nicht wie gewöhnlich als Bitte, sondern als ch e n -Erweis selbst. [616] V. 15 stellt grundsätzlich fest, daß die Dezimierung Israels Ausdruck der s e d a q a Jahwes ist. [617] Das Gericht nun ist aber noch nicht vorüber, sondern lediglich "für einen kurzen Augenblick" unterbrochen (V. 8 a), Israel bleibt weiterhin in Knechtschaft. Die t e ch i n n a besteht nun darin, daß Jahwe dem bisher noch verbliebenen Rest Israels eine neue Chance, eine Art Bewährungsfrist, gibt (V. 15), indem er ihm die Möglichkeit eines Neubeginns eröffnet.

Das Einlegen einer Bewährungsfrist wäre nun an sich Sache des göttlichen Erbarmens, also der r a ch a m i m. Aber Esra sagt dies mit einer ganz besonderen Absicht, nämlich im Hinblick auf das jetzt erforderliche Verhalten Israels. r a ch a m i m als rein in der erbarmenden Liebe Gottes liegend ist vollständig Sache Gottes, t e ch i n n a hingegen erfordert als Gemeinschaftsakt den Gemeinschaftsakt des Partners, also Israels. So betont Esra, daß die gegenwärtige Schonung und Hilfe Gottes das dieser entsprechende Gemeinschaftshandeln des verbliebenen Rests Israels erfordert; die Anwendung der an sich ungerechtfertigten t e ch i n n a für das Handeln Jahwes wird als Kunstgriff dem Esra vom Chronisten in den Mund gelegt, um die Israeliten daran zu erinnern, daß Ehen mit Heiden gegen den Willen Gottes verstoßen (V. 11 f) und sich die Israeliten in dieser Frage strenger an Gottes Gebot halten sollten. Tun sie es nicht, dann geht das Gericht weiter; daher weist V. 8 auch noch gesondert auf die Kürze der Zeit der t e - ch i n n a hin.

Im üblichen Sinn gebraucht der Chronist dann t e - ch i n n a noch in 2. Chr. 33,13. Manasse wird für seine Sünde von Gott bestraft, indem er ihn von den Assyrern nach Babel überführen läßt (V. 1 - 11). Dort wendet sich Manasse Gott wieder zu und demütigt sich vor ihm (V. 12). Daraufhin erhört Gott seine Bitte um Heilshilfe (t e - ch i n n a) und führt ihn wieder nach Jerusalem zurück. Auch hier findet sich so wieder die kennzeichnende Verknüpfung von Bekehrung, Sich-Gott-wieder-zuwenden, und t e ch i n n a. t e ch i n n a bedeutet eben auch beim Chronisten noch nicht irgend eine Bitte, sondern setzt nach wie vor wenigstens das Streben nach Gottesgemeinschaft voraus.

f) Das Hitpael und t a ch a n u n i m bei Daniel:

Das sehr späte Danielbuch verwendet von den vom Hitpael abgeleiteten Substantiven nur noch t a ch a n u - n i m. t e ch i n n a scheint ungebräuchlich geworden

zu sein. Obwohl bei Daniel die Grenzen der einzelnen Wortstämme sehr fließend sind (z. B. ch e s e d und r a ch a m i m) läßt t a ch a n u n i m noch andeutungsweise den alten Gemeinschaftsgedanken erkennen. Auch hier bedeutet das Substantiv eine Bitte um konkrete Hilfe (vgl. 9, 18 und 20) und nie Bitte um Vergebung o. ä.[618] In 9,18 kann noch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die t a ch a n u n i m an Jahwe nicht aufgrund der Gemeinschaftstaten (צדקות) Israels ergehen, sondern sich an Jahwes r a ch a m i m richten. Aber andererseits zeigt auch gerade die Selbstverständlichkeit, mit der die t a ch a n u n i m sowohl mit s e d a q a als auch mit r a ch a m i m verbunden werden können, daß die alte Vorstellung der Gemeinschaftsbezogenheit des Stammes ch n n hier kaum mehr bewußt gewesen sein kann, wie überhaupt die alten Gemeinschaftsgedanken, die im Grund doch noch aus den Anfängen Israels stammen, sich auflösten oder ausschließlich in Lohn-Verdienst-Schemata umgewandelt wurden. Das Hitpael von ch n n dürfte zur Zeit der Entstehung des Buches Daniel wohl bereits ganz abgeglitten sein auf die Stufe von p l l und nur noch als einfache Bitte um Hilfe verstanden worden sein.

Zusammenfassung des Sprachgebrauchs des Hitpael und der davon abgeleiteten Substantive t e ch i n n a und t a ch a n u n i m im theologischen Bereich:

Abgesehen von dem vereinzelten Gebrauch des Hitpael bei E (Gn. 42, 21) und Hos. 12,5 taucht es als geläufigere Wortbildung erst beim Deuteronomisten auf und von da an fast ausschließlich im theologischen Bereich; es gelangt dabei in besonders auffälligem Maß in kultisch-liturgischen Texten zur Anwendung.[619] Diese Beobachtung legt auch beim Hitpael nahe, daß hinter seinem theologischen Gebrauch auch die ursprünglich vom Kult ausgeprägte Vorstellung von Jahwe als dem gemeinschaftstreuen Herrn steht, einer Vorstellung, die durch die Aufnahme von ch n n in eine geläufige liturgische Formel (noch dazu an erster Stelle), ihren dauernden Niederschlag gefunden hat. Von

daher wäre auch das späte Auftauchen des Hitpael und sein fast ausschließlich theologischer Gebrauch [620] zu erklären. Gemäß der Grundbedeutung des Stammes ch n n scheint auch das Hitpael nicht einfach eine Bitte, sondern die Bitte um gemeinschaftsgerechtes Verhalten Jahwes in einer konkreten Situation ausgedrückt zu haben. Freilich bestand die Neigung zur Angleichung an p l l , die durch die überall aufzuweisende Verbindung mit diesem Wortstamm [621] besonders erleichtert wurde. Ein solches Abgleiten dürfte aber erst in späterer Zeit ganz vollzogen sein und auch dann kann h i t ch a n n e n nicht synonym zu h i t p a l l e l auftreten, da es auch ganz allgemein als Bitte das Bitten um Hilfe bereits einschließt, während das Objekt der Bitte bei h i t p a l l e l nie schon in der Aussage des Wortes enthalten ist.

VI. Zusammenfassendes Ergebnis der für den Stamm ch n n sich ergebenden Bedeutung und deren Entwicklung im theologischen Sprachgebrauch des AT

1) Der Stamm ch n n drückt in seiner theologischen Verwendung, wie in der profanen, das gemeinschaftsgemäße Verhalten des Herrn seinem gemeinschaftstreuen Knecht gegenüber aus.
2) Es scheint eine Übertragung des Stammes ch n n aus dem rein profanen Bereich in den theologischen stattgefunden zu haben; eine solche ist beim ältesten Gebrauch des Substantivs ch e n bis zu einem gewissen Grad nachvollziehbar.
3) Auf Grund der profanen Bestimmtheit des Substantivs ch e n konnten nur der Verbalstamm und das Adjektiv ch a n n u n einen gewichtigeren Platz im theologischen Denken einnehmen. So ist das Adjektiv ganz und der Verbalstamm fast ausschließlich auf die Anwendung auf Gottes Verhalten beschränkt.
4) Dabei zeigen das Verb (einschließlich Hitpael) und vor allem das Adjektiv starke Bindungen an den Kult.

5) In der konservativen Kultsprache war es möglich, im Unterschied zur weisheitlichen Verflachung des profanen Sprachgebrauchs, das ursprünglich vom profanen Bereich übernommene Grundverständnis des Stammes ch n n , nämlich als gemeinschaftsgemäßes Verhalten des Herrn seinem treuen Knecht gegenüber, bis in die späteste Zeit hinein zu bewahren; nur das Hitpael weist aus leicht ersichtlichen Gründen in den jungen Schichten des AT eine Verflachung seiner Aussage in Richtung auf p l l hin auf.
6) In Anlehnung an den theologischen Sprachgebrauch hat sich in der älteren Weisheitsliteratur für das Verb ch n n eine Anwendung auf menschliches Verhalten in religiöser Bedeutung ergeben, das in der Folge der in der Königszeit entstehenden sozialen Schwierigkeiten das gemeinschaftsgemäße Verhalten gegenüber seinem armen oder minderberechtigten Volksgenossen als Gott wohlgefälliges Handeln darstellt.

ANHANG

Kurzer Überblick über das Verständnis des Stammes ch n n von der Zeit nach Abschluß des AT bis zur Gegenwart

I. Das Verständnis bei LXX

Ein erster Überblick über die von der LXX für unseren Stamm gebotenen Übersetzungen ergibt 1. ein erdrückendes Übergewicht von ch a r i s in der Wiedergabe von ch e n ; 2. eine deutlich hervortretende Bevorzugung von e l e e i n für den Verbalstamm ch n n (dabei aber häufig auch o i k t i r e i n); und 3. wird das Adjektiv ch a n n u n ausschließlich mit e l e ä m ō n übersetzt; 4. am meisten differieren die LXX - Termini für das Hitpael von ch n n und die entsprechenden Substantive; der Häufigkeit nach einen gewissen Vorsprung hält dabei d e o m a i - d e ä s i s .

<u>a) ch e n :</u> Außer Gen. 19,19; Nu. 11,15, Ri. 6,17 (überall e l e o s); Prov. 31,30 (a r e s k e i a) wird ch e n stets mit ch a r i s übersetzt (Na. 3, 4: e p i ch a r i s ; Prov. 11,16: e u ch a r i s - t o s). Bereits diese Tatsache zeigt eine starke Einebnung des vielfarbigen Begriffs in den Augen der Übersetzer, denn ch a r i s - so weit sein Bedeutungsbereich auch immer sein mag - kann niemals in jedem Fall ch e n sachgemäß in seinem ursprünglichen Sinn wiedergeben. Es hätte einer Vielzahl von Begriffen bedurft, um im Griechischen die jeweilige Bedeutung von ch e n deutlich werden zu lassen. Die Frage besteht freilich dennoch, welche Vorstellung von ch e n in LXX besteht. Die vorwiegende Übersetzung mit ch a r i s weist auf den Sprachgebrauch hin, den ch e n im Lauf der Zeit in immer stärkerem Maß unter dem Einfluß der Weisheitsliteratur erhielt (s. o. in den entsprechenden Abschnitten). Bedeutungsumfang und -varianten von ch a r i s decken sich nämlich augenfällig mit dem von ch e n in der Weisheitsliteratur.

Meint ch e n dort in seinem weitesten Rahmen nur noch irgendeine positive Reaktion auf irgendetwas (meist auf ein Verhalten von Menschen, seltener auf eine Sache), so trifft sich ch e n darin in etwa mit ch a r i s.
ch a r i s ist ebenfalls in erster Linie Relationsbegriff, steht im Rahmen eines Verhältnisses von Menschen zueinander oder - selten - zu irgendeiner Sache. [622] Zu einem solchen - fast keine weiteren Voraussetzungen (z. B. Herr-Knecht-Verhältnis o. ä.) enthaltenden - Begriff verallgemeinerte die Weisheitsliteratur ja auch ch e n. So steht ch a r i s vollkommen zutreffend für ch e n z. B. in Prov. 22,1: die von einem anderen in irgendeiner Weise veranlaßte Gunst diesem gegenüber (vgl. Jos. Ant. 18,208); Prov. 28,23: Dank für das Verhalten eines anderen (vgl. Jos. c. Apionem I, 270; II, 49 und ch a r i n e ch e i n im allgemeinen; Eur., Hec. 767; X., an. 2,5, 14 u. a.). Der ch e n in der Weisheitsliteratur teilt auch die Verbindung mit dem Ästhetischen und dem Weiblichen mit ch a r i s , die insbesondere in der späteren Weisheitsliteratur hervortritt (s. o.); in dieser Beziehung meint ch a r i s wie ch e n : Anmut, Gefallen, Lieblichkeit: Eccl. 10,12: Worte, die gefallen (vgl. Demosth. 51,9; Ps.-Demetr. eloc. § 127, 133, 135 u. a.), ähnlich Prov. 1,9; 4,9; 3,22; 13,15, Prov. 5,19: Anmut der Frau, ähnlich 11,16 u. ö. [623] (e u ch a r i s t o s). In denselben Zusammenhang gehören auch Na. 3,4; Dtn. 24,1; Ps. 45,3 u. a. Sach. 4,7 meint ch e n - ch a r i s ganz allgemein eine Gefallenskundgebung. Unter diesem ganz allgemeinen Aspekt der Gegenseitigkeitsbeziehung sieht LXX dann auch alle anderen Anwendungen von ch e n im AT. Die älteren Stellen, in denen ch e n ursprünglich ganz entscheidend das Moment der Gemeinschaftsbeziehung enthält, werden einfach als "Gunst", "Wohlwollen" aufgefaßt (vgl. für Gott: Apollon. Rhod. 3,1005; Dio Chrys. 80 [30], 40; Ael. Aristid. 13 p. 320 D. 53 p. 620 u. a.); so z. B. bei 1. Sam. 27,5; 2. Sam. 14,22; 1. Kg. 11,19; 1. Sam. 20,3; Gen. 6,8 u. ö. Freilich kann ch a r i s nicht den gemeinschaftsgemäßen ch e n wiedergeben. So weit reicht

das Gegenseitigkeitsverhältnis bei ch a r i s nirgends. Zudem ist auch fraglich, ob das Griechische überhaupt äquivalente Begriffe für ch e s e d , ch e n usw. zur Verfügung hat; die einzige Möglichkeit der sachlich richtigen Wiedergabe von ch e n im Griechischen wäre wohl in dem Bemühen zu suchen, das Wort von Fall zu Fall in seinem Sinngehalt zu treffen.

Ebensowenig wie ch e n ist auch ch a r i s - mindestens nicht in erster Linie - als Affekt verstanden. Daß aber LXX auch in diesem Punkt in ihrer Behandlung von ch e n nicht mehr recht unterscheiden kann, zeigt die Anwendung von e l e o s z. B. in Nu. 11,15: Während noch in Nu. 11,11 ch e n mit ch a r i s wiedergegeben wird, erscheint in 11,15 in demselben Zusammenhang e l e o s ; offensichtlich sieht LXX in V. 15, weil Tod und Elend mit ch e n verbunden sind, das Gefühlsmäßige in besonderem Maß angesprochen.[624)]

Der Befund für die LXX-Übersetzung von ch e n zeigt also, daß ch e n hier nur noch im Licht seiner von der Weisheitsliteratur umgeprägten Bedeutung gesehen wird. Diese Sachlage verbietet Rückschlüsse von der LXX-Wiedergabe auf die ursprüngliche Meinung von ch e n.

b) Das Verb ch n n :

Fast ausschließlich beherrschend wird das Moment des Affekts bei der Wiedergabe des Verbs ch n n durch LXX: Abgesehen von drei Ausnahmen (s. u.) steht immer e l e e i n oder - seltener - o i k t i r e i n.[625)] Sowohl e l e o s-e l e e i n usw. als auch o i k - t i r m o s , o i k t i r e i n usw. drücken einen Affekt aus. e l e o s - ähnlich auch o i k t i r - m o s - ist als p a th o s ,[626)] Affekt der Rührung gegenüber einem (unverschuldet) von einem Übel betroffenen anderen. Es handelt sich also auch hier nicht um eine unabhängige Haltung, sondern der Affekt des e l e o s oder o i k t i r m o s bedarf einer Veranlassung durch einen anderen. Im Zusammenhang mit dem AT-Befund von ch n n interessant ist die besondere Bedeutung beider

Worte in der Gerichtspraxis. "Der Angeklagte will und soll das e l e o s des Richters erwecken". [627] Er fleht: o i k t i r o n m e. Ziehen wir nun von der Bedeutung des Verbs ch n n den Bezug auf ein Gemeinschaftsverhältnis ab, so läßt sich ch n n leicht auch unter einem solchen Aspekt betrachten. Das scheint beim Verständnis der LXX offenbar der Fall zu sein. Parallel zum Ruf des Angeklagten um Erbarmen im Gerichtsverfahren wird ch o n n e n i in den Klagepsalmen zur Aufforderung des Beters an Jahwe, seiner Not mitleidig, in Erbarmung zu gedenken und ihm zu helfen. [628] Daher die Übersetzung von ch o n n e n i in den Psalmen durch e l e ä s o n m e oder o i k t i r ä s o n m e. Da unter Eliminierung des Gemeinschaftsbezuges von ch n n im Grund auch nur ein durch die Not des anderen, sein Flehen, Aussehen, Verhalten usw. herbeigeführtes Handeln aus Mitleid übrigbleibt, lassen sich alle ch n n -Stellen wohl unter einem solchen Gesichtspunkt mehr oder weniger befriedigend mit e l e e i n und o i k t i r e i n ins Griechische übertragen. So trifft z. B. Stoebes Deutung von Dtn. 7,2 wohl für LXX, nicht aber für den herbräischen Text zu (s. o.): LXX meint sehr wohl - darauf weist der Gebrauch von e l e e i n deutlich hin - : Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und dich nicht ihrer erbarmen; dasselbe gilt z. B. für Gen. 33,5,11 (Jakob - Esau); 2. Sam. 12,22 (David) u. ö. Die Tatsache, daß e l e o s auch als Art von "Tugend" (vgl. Demosth. 22,57: e l e o s geziemt dem Edlen) [629] auftreten kann, läßt e l e e i n auch geeignet erscheinen, den religiös-fundierten aber rein menschlichen Sprachgebrauch von ch n n in der Weisheitsliteratur wiederzugeben, wo ch n n eine religiöse Pflicht darstellt: Vgl. z. B. Prov. 14,21,31; 19,17; 28,8; 21,10 u. ö.; o i k t i r e i n in demselben Zusammenhang: Ps. 37,21; 102,15; 112,5. In derselben Richtung liegt auch, daß ch n n Prov. 26,25 und Mal. 1,9 frei einfach mit d e i s th a i übersetzt wird.

c) Das Adjektiv ch a n n u n :

Dem Verb ch n n entsprechend erscheint auch das Adjek-

tiv - durchweg mit e l e ä m ō n übersetzt - als barmherzige Eigenschaft Gottes (mindestens das Substantiv e l e o s ist auch anderweitig als Eigenschaft Gottes gebraucht: Vgl. Corp. Herm. XIII, 3.8.10. XIII, 7: Der Wiedergeborene als ἐλεηθεῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Soweit ch a n n u n und r a ch u m zusammen gebraucht werden, gibt sie LXX in der Regel mit e l e ä m ō n und o i k t i r m ō n wieder, betrachtet sie also im wesentlichen als Synonyme.[630]

d) Das Hitpael und die entsprechenden Substantive:

(t e ch i n n a und t a ch a n u n i m) : Das ganze Hitpael wird in LXX - alles übrige eliminierend - einfach als Ausdruck des Bittens verstanden. d e i s th a i , d e ä s i s - die meist gebrauchten Übersetzungen - dienen genauso zur Wiedergabe von רנה, תפלה u. a. (vgl. Ps. 88,2; 106,44; Jes. 1,15 u. ö.). Denselben Sinn haben auch προσευχή (1. Kg. 8,45; Dan. 9,20), ἀξιοῦν (Esth. 4,8; 8,3), βοή (2. Chr. 33,13), παράκλησις (Jer. 31,9).

II. ch e n im Sprachgebrauch des hebräischen Sirach

Sirach ist in Stoff und Sprache stark abhängig von zum Teil alter Weisheitsliteratur und Psalmen.[631] Es ist daher von vorneherein kaum ein anderer Sprachgebrauch als der in der kanonischen Weisheitsliteratur vertretene zu erwarten. Er bewegt sich auch bei Sirach in dem oben aufgezeigten Rahmen: Z. B.: 4,21: Es gibt eine Scham, die Ruhm und Beliebtheit verleiht (also ch e n als Beliebtheit, Gefallen in den Augen der anderen); ähnlich 44,23: Und er ließ hervorgehen aus ihm einen Mann, der ch e n fand in den Augen aller Lebenden; wörtlich gleich auch 42,1. 6,5 wird in ähnlichem Zusammenhang ausgesagt: Die Zunge, die den ch e n als Wohlgefallen bei den anderen hervorruft (griechisch: e u l a l o s). Auch die Anmut der Frau kann durch ch e n ausgedrückt werden: 7,19: "Sage dich nicht los von einer guten und klugen Frau, denn auch ihre Anmut gilt mehr als Perlen". Auch 9,8 bringt die

Frau, die - hier wohl durch ihr Aussehen (vgl. 8 b) - den ch e n der Betrachter bewirkt. In 9,8 ist ch e n fast schon zur Eigenschaft der Frau geworden (vgl. Prov. 31,30) [632].

III. Der Gebrauch des Stammes ch n n in späterer Zeit bis zur Gegenwart

Der spätere Gebrauch des Stammes ch n n fußt ganz offensichtlich auf dem weisheitlichen Sprachgebrauch, wenn nicht gerade eine bestimmte alttestamentliche Formel kopiert oder sonst irgendwie auf nichtweisheitliche Stellen zurückgegriffen wird. [633] Freilich ist der spätere Gebrauch mit entscheidend vom AT geprägt. Aber selbst, wenn man sich im Spätjudentum beim Gebrauch z. B. von ch e n auf das AT zurückbezieht, dann tut man dies in der überwältigenden Mehrheit aller Fälle im Hinblick auf den weisheitlichen Gebrauch.

Besonders ch e n tritt vorwiegend in allen Schattierungen des weisheitlichen Gebrauchs auf. Außer der schon oben in Teil 1 angeführten, aus Prov. 5,19 stammenden, später oft gebrauchten Zusammenstellung יעלת-חן finden sich noch andere ein ähnliches Verständnis von ch e n aufweisende Wendungen. So beschreibt z. B. Gn. Rabba 9 den Baldachin bei einer Heirat mit מעלת חן. Emmanuel Machberoth 1 (11. Jahrhundert) stellt ch e n in Parallele zu הוד und נוי. Sehr geläufig ist später die Zusammenstellung von חן, חן im Anschluß an Sach. 4,7, nur in etwas anders akzentuierter Bedeutung; meinte חן, חן in Sach. 4,7 "Bravo, Bravo" (s. o.), so tritt hier חן, חן im Sinn von "Dank" hervor (vgl. Prov. 28,23), was allerdings beim grundsätzlichen Verständnis von ch e n keinen wesentlichen Unterschied ausmacht (s. o.). So gebraucht Juda Levy ch e n in לך תמר und z. B. auch viel später Luzato in מגדל עז 2,1. Sakkuth (יסוד עולם) bringt חן, חן sogar parallel zu הודה; ch e n als Dank auch bei Don J. Abarbarnel (15. - 16. Jh.), Josef Karo, Rapaport u. a. Das moderne Hebräisch verwendet חן, חן z. B. in Glück-

wunschformeln in Briefen (חן חן לך), vielleicht im Sinn von "alles Gute", "viel Erfolg" o. ä. All diese Beispiele erweisen für ch e n nur Spielarten des allgemeinen weisheitlichen Sprachgebrauchs, wonach ch e n ganz allgemein eine positive Wirkung zum Ausdruck bringt. Das gilt sogar auch für die immer noch sehr geläufige, selbst von Schulbüchern angeführte aus dem AT kopierte Formel מצא חן בע". [634] Hinzu kommen noch die im AT noch nicht vorhandenen Pluralbildungen חינים, חינות mit dem Singular entsprechenden Bedeutungen.

Wie wir es oben auf Grund von Anm. 265 schon vermuten konnten, tritt ch a n i n a in nachbiblischer Zeit stärker hervor und wird dann relativ oft gebraucht. [635] Ein wesentlicher Bedeutungsunterschied zwischen ch e n und ch a n i n a ist allerdings nicht festzustellen.

Das Verb ch n n erscheint eigenartigerweise später außer in der ch e n entsprechenden Bedeutung einer allgemeinen (meist erbarmenden) Wirkung vor allem in dem - offensichtlich unter dem Einfluß von Gen. 33,5 ausgeprägten - Anwendungsbereich "begnaden", "beschenken" (zu Gen. 33,5 s. o.), so z. B. in der vierten Bitte des 18-Bittengebets. [636]

Der Stamm ch n n zeigt also im späteren Hebräisch eine unter dem Einfluß des Gebrauchs durch die Weisheitsliteratur vollendete Verallgemeinerung, die zu einer gewissen Vereinheitlichung - zumindest der späteren Grundbedeutung - unseres Stammes im Sinne einer positiven Wirkung eines Verhaltens oder einer Sache schlechthin führt. ch n n ist hier lediglich noch positive Antwort in verschiedenster Form. [637]

Anmerkungen

wird im Zusammenhang mit der Quellenscheidung auf die Bearbeiter der Bibelausgabe von Kautzsch ohne genauere Literaturangabe verwiesen, so ist ihre in der Textfassung dieser Bibelausgabe geäußerte Meinung heranzuziehen (dazu gehören: Holzinger: Gen., Ex., Lev., Nu.; Marti: Dtn.; Holzinger: Jos.; Kittel: Ri., Sam.; Eißfeldt: Königsbücher). Für die in dieser Bibelausgabe in den Samuel- und Königsbüchern verwendete Quellendefinition: "K=Vorgeschichte und Geschichte des Königtums, unter Salomo verfaßt" ist abkürzend "Königsgeschichte" gesetzt.

1) Loci communes von 1521; Melanchthons Werke (hrsg. von R. Stupperich) II 1952, S. 86
2) "Significat autem plane id quod Latinis favor". A. a. O., S. 86
3) A. a. O., S. 86. Luther hingegen lehnt eine solche Deutung vorerst ab, weil sie an der Art menschlicher Gunst orientiert ist. Dazu und zur dogmatischen Bedeutung dieser doch wohl rein philologischen Erkenntnis Melanchthons (, bei der er sich einfach auf die "grammatici" beruft) vgl. R. Schäfer, Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci, Tübingen 1961, S. 64 A. 1
4) Z. B. Dillmann, Handbuch der AT-Theologie, S. 263 f: "Ein engerer Begriff als ch e s e d ist ch e n Gnade, ch a n n u n gnädig sein; es ist die Bezogenheit des ch e s e d auf den, welcher denselben nicht verdient, seiner unwürdig ist: Gnade als Zuthätigkeit gegen den Unwürdigen, den Sünder".
5) ZAW 1933, S. 30
6) W. Eichrodt: Theologie I, S. 162
7) Th. C. Vriezen: Theologie, S. 137
8) Bei Whitley (ed.): The Doctrine of Grace, S. 36
9) H. W. Robinson (ed.), Record and Revelation 1938, S. 336

10) The Distinctive Ideas of the Old Testament, 1946; S. 163
11) JSS 2, 1957, S. 128 - 148
12) Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman, New York 1960, S. 137 - 154
13) The Bible Doctrine of Grace, 1956; S. 6 ff, S. 35 ff u. ö.
14) Bedeutung und Geschichte des Begriffes ch e s e d , 1951
15) Stoebe, a. a. O., S. 2
16) R. Otto: Das Heilige, 1936, vgl. besonders S. 14 ff; dazu: Das Gefühl des Überweltlichen, S. 11 ff
17) Otto, Das Heilige, S. 15
18) Theologie, S. 44
19) Daß die älteste Stelle theologischen Gebrauch von s e d a q a bringt, bedeutet nicht sehr viel in dieser Frage, zeigt höchstens, daß der theologische Gebrauch von s e d a q a schon in sehr alte Zeit zurückgeht, besagt aber nichts über das Verhältnis zum untheologischen Gebrauch.
20) Theologie, S. 44
21) Freilich besteht auch in Israel die Möglichkeit, die J. Sløk (RGG^3 VI, S. 269 f) ausführt: "Auf Grund des Nachdruckes der rein sprachlichen Form der sakralen Aussage kann eine Festlegung eintreten. Diese wiederum bringt die sakrale Sprache zur Erstarrung und damit außer Kontakt mit der Entwicklung der Alltagssprache". Dieser Vorgang muß nun nicht unbedingt zur rationalen Unverständlichkeit (Sløk, S. 269) führen, sondern kann auch in der Konservierung einer - wohl im profanen Bereich ungeläufigen, aber noch verständlichen - alten Bedeutung bestehen.
22) Wir sehen hier von חין ab, da es nur in dem sehr unsicheren Text Hi. 41,4 vorkommt und so kaum als Anhaltspunkt für die Erhebung der Aussage des Stammes ch n n gewertet werden kann (so auch Ap-Thomas, a. a. O., S. 130).

23) Bei den übrigen fehlt so viel vom Kontext, daß der Zusammenhang nicht mehr recht zu verstehen ist, so bei: 323: IV: 5 (ḫ n n), 76: I: 12 (y ḫ n n n). In 107: 6 ist ḫ n n Teil eines Gottesnamens (ḫ n n - i l). Die Stellen sind nach Young, Konkordanz und Gordon, Manual (s. Literaturverzeichnis) III angeführt.

24) Aistleitner, a. a. O., S. 65. Nach A. Jirku (a. a. O., S. 115 A. 2) handelt es sich bei dem Tun des "Rapau-Mannes" (so Jirkus Übersetzung von m t. r p i V. 18; vgl. Gordons Wiedergabe dieses Wortes: "Man of Rp'", Ugaritic Literature, S. 86) um ein Inkubationsopfer (ebenso Gordon, Ugaritic Literature, S. 84).

25) Anders Jirku: ".. da nähert sich Baal in seinem Mitleid mit dem Unglück [des Dani] - il..." (a. a. O., S. 116)

26) Zur Stellenstatistik s. Chicago-Dictionary (s. Literaturverzeichnis) e n ē n u A, Ca und b, D. und von Soden (s. Literaturverzeichnis) an entsprechender Stelle.

27) A. a. O., S. 577

28) Vgl. Weber-Ebeling, EAT II, S. 1315; Labaja scheint seine Stadt den Habiru ausgeliefert zu haben.

29) So Chicago-Dictionary zur Stelle. Als Bitte übersetzt Knudtzon. Der für den Stamm ch n n wichtige Zusammenhang ist aber auch bei Knudtzon derselbe.

30) Die beiden Stellen bringen die mit ch n n verbundene Vorstellung im Akkadischen vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck. Im übrigen vergleiche noch MDP 23, 282: 5,283: 5, 289: 1; VAS 7, 67: 6. Nach dem Chicago-Dictionary handelt es sich hierbei um Verteilung von Feudalgut. S. außerdem u t n e n n u 4 R 19 No. 3:51 f, 4 R 20 No. 1:9 f, Af K 1, 25 r.; 22.

31) Nach J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik, S. 153, stammt die Inschrift aus einem vom Altaramäischen zu trennenden gesonderten Sprachbereich, aus dem "Jaudischen".

32) S. Jean-Hoftijzer, s. v. ch e n ; Text in KAI 217,8, חני kann hier kaum anders verstanden werden, als daß der König um ch e n für sich bittet als "seinen" ch e n.

33) KAI 215

34) Text nach der Handausgabe von A. Ungnad: Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, S. 75

35) Aramäische Papyrus und Ostraka ..., Leipzig 1911, S. 170

36) Übersetzung nach Greßmann, AOT, S. 457

37) Vgl. Brockelmann, Lexicon Syriacum [2], Göttingen 1928, S. 242 f

38) Z. B.: She yearns towards her first or former husband (Lane, a. a. O., S. 652 u. ö.)

39) Z. B.: She became favourably inclined towards her young one (Lane, a. a. O., S. 653). S. im übrigen Lane, a. a. O., S. 652 ff mit ausführlichen Angaben über die im Zusammenhang mit unserem Stamm gebrachten Wendungen.

40) NE S. 416 = KAI 10 (Yeḥaw 10)

41) Wir legen hier Text und Übersetzung von KAI 10 zugrunde. NE S. 416 und Greßmann (AOT S. 446) deuten den Text z. T. anders. Der Zusammenhang von ch e n ist aber auch bei ihnen kein wesentlich anderer.

42) Eph. I S. 158

43) Nach NE S. 417 Ende 4. Jh.; nach Greßmann (AOT S. 446) allerdings schon aus dem 5. Jh.)

44) ch e n kommt wohl auch in einer punischen Inschrift vor, aber die betreffenden Zeilen 9 und 10 in Mact. A (nach Jean-Hoftijzer, s. v. חן ; Text in Eph. I S. 46 und in KAI 145) sind kaum sicher zu deuten. Röllig läßt (in KAI) beide Zeilen unübersetzt.

45) Vgl. etwa einen ähnlichen Vorgang z. B. bei חצה im Arabischen; hebräisch: neigen, teilen, halbieren. Altsüdarabisch: ḥ ẓ y : a) Neigung (des Daches); t ḥ z t : ebenmäßige Neigung des Daches; b) Zuneigung (als Gefühl); ḥ a z i y a : Zuneigung erhalten, in Gunst stehen. Im einzelnen vgl. dazu W. W.

Müller, Die Wurzeln mediae und tertiae y/w im Altsüdarabischen; Diss. Tübingen, 1962; dort auch Belegstellen. Entsprechendes findet sich auch im klassischen Arabisch für ḥ a n ā u und ḥ a n ā i (hebräisch חנה sich neigen, sich niederlassen; nur lokal gebraucht): a) to bent, to curve b) to be affectionate, kind etc. (s. Lane, a. a. O., S. 660).
Einen eindeutig lokalen Sinn hat das Verb חנא. Schon das Jaudische bringt חנא an zwei Stellen. In Pan. 12 (NE 442 f = KAI 215, 12) findet sich das Pa'el von חנא חנאה mit kausativer Bedeutung: "Er ließ ihn ruhen" (s. Friedrich, Grammatik, S. 158 und KAI II, 215, 12). Ähnlich, nur mit temporalem Akzent, bringt die Hadadstatue Panammuwas I. von Sam'al (ebenfalls aus dem 8. Jh.) חנא . Es handelt sich wohl um 1. p. s. Perf. Qal:...יהושבת בה אלהי ובחלבבתה חנאת... . KAI 214, 19: ".... Und ich ließ die Götter darin wohnen und blieb in ⟨seinem Gedeihen⟩". Jean-Hoftijzer übersetzt "se reposer" (s. v. חנא). Es handelt sich an beiden Stellen um einen Gebrauch, dem ein lokales Sich-nieder-lassen zugrunde liegt.
Eindeutig lokal bringt ḥ n ' auch das Palmyrenische (s. Tess. 154). ḥ n ' ist abzuleiten von der Wurzel ḥ n w , deren wichtigster Sinn courber, fléchir, s'établir u. ä. ist (Tess. S. 144). Damit hängen dann zusammen hebräisch m a ḥ a n é h und das nachbiblisch-hebräische ḥ ā n i y ā h = "camp". Ähnliche Bedeutung haben die Äquivalente im Aramäischen, Äthiopischen und Sinaitisch-Nabatäischen (zu alldem vgl. Tess. S. 144).

46) Es fehlen: Gen. 18,3; 30,27; 34,11; 42,11; 49,29; 50,4; Ri. 21,22; 1. Sam. 1,18; 25,8.

47) Nach Gunkel, von Rad, Holzinger u. a. zu J gehörig. Da es zu weit führen würde, die quellenkritischen Fragen zu den einzelnen Stellen ausführlich zu behandeln, halte ich mich, wenn nichts anderes gesagt ist, an die Einleitungen von Weiser und Eißfeldt und die

Bibelausgabe von Kautzsch (bzw. an deren Bearbeiter).

48) Vgl. Gunkel, Jacob u. a. z. St.

49) Von Rad z. St.

50) Skinner zu V. 2: "The secret of Joseph's success: a combination of ability with personal charm which marked him out as a favourite of Jahwe."

51) Daß das Vertrauen Potiphars durch Josephs gute Arbeit herbeigeführt wurde, kann hier im Deutschen nur durch die entsprechende Wiedergabe des dazugehörigen Verbs ausgedrückt werden.

52) So Holzinger, S. 231; Skinner, S. 456

53) Ähnlich auch Reed, a. a. O., S. 39: "Potiphar had perceived in Joseph something which led him to look with favour upon him".

54) Nach Gunkel, Skinner, von Rad u. a. von J, ebenso Holzinger

55) Gunkel z. St.; Ähnlich auch Skinner z. St.: "His good fortune and consequent promotion are described in terms nearly identical with those of Vv. 1 - 6".

56) Gegen Jacob, der Joseph nur eine Art Vorarbeiter werden läßt; mit Skinner, Dillmann, Sellin, Driver

57) Gegen Stoebe (a. a. O., S. 20), von Rad; mit Skinner und Driver

58) Vgl. Gunkel, Duhm, Marti, Volz, BH

59) Vgl. von Rad z. St.

60) Von Rad, S. 319

61) Das stellt von Rad zu 39,1 - 6 ausdrücklich auch für ch e n fest, aber er bezieht hier eigenartigerweise ch e n direkt auf Jahwe: "das ihm anhaftende göttliche Wohlgefallen" (z. St. S. 321).

62) Vgl. dazu z. B. Weiser, Einleitung, S. 86: "In dieser theozentrischen Geschichtsauffassung gilt Gott als der eigentliche Gestalter aller Geschichte, ohne daß dadurch die menschliche Seite des Geschehens verkürzt oder vernachlässigt würde."
Holzinger, Hexateuchkritik, 1893, S. 114: "So entschieden selbstverständlich ... Gott der Faktor in der

Geschichte ist, der zu den Ereignissen die Initiative gibt und ihren Gang durch die Wunder lenkt, so ist es doch geradezu ein Charakteristikum dieser Quelle, daß das Walten Gottes nach ihr vielfach in einer natürlicheren Weise sich vollzieht als in der Darstellung anderer Quellen." S. 130 über die jahwistische Darstellung der Patriarchen: "...., soweit in den Patriarchen Idealbilder eines rechten Israeliten gezeichnet sind, ist für ihre Idealisierung gerade der <u>ethische</u> Gesichtspunkt der maßgebende gewesen." (eigene Unterstreichung)

63) Gegen Stoebe, a. a. O. S. 20: "Dieser ch e s e d hat seinen Grund lediglich in Gottes Willen und er ist durch nichts anderes verursacht". Ebenso macht Gluecks Exegese einen sehr erzwungenen, etwas spitzfindigen Eindruck, wenn er feststellt, "daß Jahwe ch e s e d - gemäß an Joseph handelte, indem er den Gefängnisvorsteher veranlaßte, mit Joseph ch e s e d - gemäß umzugehen" (S. 65). Es liegt hier durchaus kein Grund vor, abzulehnen, daß ein an sich profaner Vorgang theologisch interpretiert ausgedrückt ist. Auch Jacob interpretiert hier חסד......ויט im Sinne eines allgemeinen Beliebtwerdens von Joseph durch seine von Jahwe gegebene "Anziehungskraft" (S. 732).

64) A. a. O. (s. Literaturverzeichnis)

65) Die älteren Exegeten Baentsch, Dillmann, Holzinger halten alle drei Stellen für zu E gehörig (= Dillmanns B). Sellin und Procksch wollen sogar im Anschluß an diese Stellen auch Gen. 39,21 E zuschreiben. Die Neueren z. B. Noth und Beer geben jeweils zwei der Stellen direkt J (Noth hält 3,21 für Nachtrag aus 11,3 und 11,3 für ursprünglich, Beer schreibt 3,21 J zu und hält 11,3 für einen elohistischen Einschub). Die ursprünglich jahwistische Herkunft scheint aber auch im Anschluß an Gen. 39,21, das weniger umstritten ist, entweder als direkte oder aber mindestens als indirekte gesichert.

66) Vgl. Noth, Beer, Baentsch, Dillmann, u. a.; gegen Heinisch

67) Hier soll selbstverständlich kein historisches Urteil gefällt, sondern nur die Meinung des Verfassers (wohl J) rekonstruiert werden. In den Augen des Verfassers standen doch wohl das Verhalten Moses und das des Volkes in einer Linie, so daß das Urteil über Mose zum Teil stellvertretend auch für das Volk gelten kann.

68) Vgl. Beer z. St., S. 32

69) Ebenso Weiser, Einleitung, S. 136

70) Vgl. auch Hertzberg z. St.: "Davids dann gleich zutage tretende Zurückhaltung scheint sich darin bereits zu äußern".

71) Vgl. Hertzberg und Smith z. St.

72) Hertzberg, S. 278 f

73) Vgl. Hertzberg, S. 279

74) So auch Hertzberg, Smith, S. 347, Leimbach S. 189 z. St.

75) Aus dem Kontext kaum recht zu deuten ist ch e n in Nu. 32,5. Wohl gehört V. 5 zu J oder JE (vgl. Holzinger, S. 153; Smith, S. 429), aber der ganze Abschnitt 32,1 ff besteht aus verschiedenen ineinandergeschobenen Quellen. Dennoch dürfte der Zusammenhang klar sein: Gad und Ruben möchten im Ostjordanland bleiben und bitten Mose und die Ältesten darum; sie leiten ihre Bitte ein: "אם־מצאנו חן בע", aber es ist nicht recht ersichtlich, ob ch e n in dieser Einleitung auf eine vielleicht in der Vergangenheit erworbene besondere Gunsthaltung Moses gegen die Rubeniten und Gaditen Bezug nimmt ("wenn wir gemeinschaftsgemäße Huld in deinen Augen gefunden haben, dann ...") oder ob wir es hierbei mit einer einfachen unterwürfigen Höflichkeitsbezeugung zu tun haben. Im letzteren Fall müßte Nu. 32,5 unter Punkt 3 gesehen werden.

76) Kittel: "Königsgeschichte"; auch Weiser sucht den Verfasser in der Zeit Davids (S. 135, Einleitung)

77) Keil zu V. 8. Dieser Sachverhalt wird in V. 16 von den Knechten Nabals besonders bestätigt.

78) Zum Verhältnis Kinder-Sklaven in der Familie vgl. Ben-

zinger, a. a. O., S. 162

79) Vgl. vor allem Hertzberg z. St., aber auch Keil, Smith

80) Hertzberg, S. 161

81) Zu "Sohn" als Selbstbezeichnung zum Ausdruck eines Vasallenverhältnisses vgl. s. Kg. 16,7, wo Ahas von Juda dasselbe Wort in seiner Vasallitätserklärung als Zeichen seiner Unterordnung unter Tiglath-Pileser gebraucht.

82) So Gunkel, Procksch u. a.

83) Vgl. von Rad, S. 358

84) Vgl. von Rad, S. 358, Anm. 1; ähnlich auch Gunkel z. St.

85) Genesiskommentar z. St.

86) Vgl. Jacob, Skinner u. a.

87) So auch von Rad. Da die Szene ja am Hof gedacht ist, wo auch Pflichten des Pharaos als "Gnade" dargestellt werden, kann hier "Gnade" durchaus bleiben, obwohl eher herrschaftliche Diensttreue, Huld gemeint ist.

88) R. Kittel: "Königsgeschichte"

89) Beachte das zu עמד לפני gehörige Dienstverhältnis: Gesenius (Hebr. Wörterbuch): "dienend vor jem. stehen, einem König oder einem Mächtigen dienen".

90) Die Quellenscheidung Gunkels u. a. ist hier umstritten; vgl. dazu Pedersen, Israel I + II, S. 301; aber auch bei Gunkel fallen alle vier Stellen unter den J-Strang.

91) So Gunkel, von Rad, u. a.

92) Jacob z. St.

93) Vgl. hierzu Pedersen, ebenda S. 299; von Rad, Jacob z. St.

94) Jacob zu 32,5

95) Für die damit verbundene Charakterisierung Jakobs und Esaus vgl. Jacob und von Rad z. St.

96) Ebenda, S. 299

97) Pedersen, ebenda S. 299

98) Vgl. hierzu Jacob z. St.

99) Pedersen, ebenda S. 299

100) Pedersen, ebenda S. 299: "He ought to show him the confidence to permit him to follow in a few days. This appeal does not fail to influence the Bedouin".

101) R. Kittel: "Königsgeschichte".

102) Vgl. Hertzberg z. St.

103) Vgl. Hertzberg z. St. und Smith

104) Hertzberg z. St.

105) Daß eine solche Loyalitätsverpflichtung bestand und die Vasallen von ihren Oberherren immer wieder die Bestätigung dieser Haltung erwarteten, zeigt Pedersen, Israel I + II, an einigen Beispielen (S. 301): "..... the master on his part, must confirm the covenant, as the superior, by a gift. We know it from Amarna letters. ...... He [Pharao] must also give presents to the others, to his equally situated "brethren" and to the small vassalls. ..... The gift is carefully balanced, and if it is too small, the vassalls protest loudly. ..... A king must honour his well-deserving men by a gift", also ihn seines ch e n versichern, solange der Vasall ihm gegenüber "well-deserving" ist, d. h. noch sein Vasall ist. Insofern ist auch der ch e n des Herrn eine Antwort auf den Dienst des Knechts.

106) R. Kittel: "Königsgeschichte"

107) Landersdorfer z. St.

108) R. Kittel: "Königsgeschichte"

109) A. a. O., S. 135, zu 20,3

110) Eissfeldt, Samuelbücher, S. 15; vgl. auch S. 12 zu 1. Sam. 18,1 - 4

111) Eißfeldt, Samuelbücher, S. 15

112) Nach Eißfeldt dieselbe Quelle (II), s. S. 12 (Samuelbücher)

113) So Eißfeldt, Samuelbücher S. 12

114) Auf seine Unschuld weist David klugerweise in V. 1 gleich bei der Einleitung hin und dann nochmals am Schluß seiner Rede in V. 8

115) Vgl. Hertzberg z. St.: "Das AT hat in der Gestalt des Jonathan einen wahrhaften Edelmann von hohem inneren

Anstand".

116) Vgl. Eißfeldt, ebenda, S. 12 und 15 und N. Glueck a. a. O., S. 12

117) In V. 16 erinnert Jonathan seinerseits David an seine ch e s e d - Verpflichtung (vgl. dazu Glueck a. a. O., S. 12 f).

118) Die Geschichte vom Handel Jakobs mit Laban um seinen Lohn ist wohl aus Teilen von E und J zusammengesetzt, aber unser Vers gehört zu J. Vgl. Gunkel z. St., Procksch; Holzinger, Hexateuchkritik S. 97.

119) Sehr vergnüglich stellt das Jacob in kennzeichnender Weise dar (s. z. St.).

120) Jacob z. St.

121) Diese Feststellung genügt für unsere Untersuchung, zu Einzelnem s. Jacob z. St.

122) Gehört zu J; vgl. Gunkel, Procksch u. a.

123) Gegen Glueck, S. 4; mit Procksch (z. St.), Stoebe, a. a. O., S. 18

124) Stoebe, a. a. O., S. 18

125) A. a. O., S. 4 f

126) A. a. O., S. 18 f

127) Beide Stellen gehören zu J; vgl. Gunkel, Procksch u. a.

128) So Procksch; dagegen Jacob: Mitglieder der königlichen Familie. Gunkel: einfach "Hof".

129) An sich ist Jacobs Einwand, Abraham könne nicht alle vorüberziehenden Fremdlinge eingeladen haben und müsse daher von vorneherein gewußt haben, daß es sich um göttliche Wesen handelt, gerechtfertigt, aber der Jahwist dürfte darüber wohl nicht weiter nachgedacht haben. Der Jahwist hat wohl in seiner Erzählung eine bestimmte Aussage über Abraham im Auge, wobei solche Gedanken für ihn unwichtig sind.

130) Vgl. Moore, S. 187 z. St.

131) Gunkel zu Gen. 18,3: "Orientalische Höflichkeit ist weitschweifiger und untertäniger als die unsrige". Procksch zu Gen. 18,3: "... urbane Höflichkeit. ... Wir hören die Sprache des Städters und wahrscheinlich

haben wir eine Grußformel der feinen Sitte" (gemeint ist hier die Formel אם־נא מצאתי חן). Doch wohl in ähnlicher Weise dürfte eine andere - allerdings nicht mit ch e n , sondern mit t e c h i n n a gebildete Formel - als Bezeugung ehrerbietiger Höflichkeit zu verstehen sein. Das soll daher bereits hier vorweggenommen werden. Das Volk bittet Jeremia um ein göttliches Orakel (Jer. 42,2) über sein (des Volkes) weiteres Verhalten. Dies geschieht "mit ehrerbietigen Ausdrücken" (Rudolph, S. 217 z. St.) mit der Formel תפל־נא תחנתנו לפניך . "... die Art, wie sie ihre Bitte bei ihm vorbringen, läßt die allgemeine Achtung und das Vertrauen erkennen, das Jeremia in diesem Kreise genoß" (Weiser, S. 368, z. St.).

132) Diese Feststellung, daß אם־נא מצאתי חן häufig als reine Höflichkeitsformel verwendet wird, berechtigt natürlich noch nicht dazu, daß sie grundsätzlich als solche angesehen werden kann, was andererseits nicht ausschließt, daß sie sich besonders für den Gebrauch als Höflichkeitsformel eignet. Jeder Fall ist vielmehr im einzelnen auf diese Frage hin zu prüfen.

133) Nach Gunkels Quellenscheidung redet Sichem nur mit den Brüdern (nach J).

134) So z. B. Procksch

135) Außerdem besteht zwischen Arbeit und Geld ohnehin kein grundsätzlicher Unterschied, was die Tatsache zeigt, daß statt des מהר auch eine gewisse Arbeitsleistung entrichtet werden konnte (vgl. z. B. Gen. 29,18).

136) An diesem Ort soll bereits die sehr schwierige Stelle Ri. 21,22 genannt werden, obwohl es sich dort nicht um ch e n , sondern um das Qal ch n n handelt. Denn die Frage nach dem Anteil der einzelnen Quellen an unserem Vers und seinem Zusammenhang läßt sich kaum mehr auch nur mit wahrscheinlicher Sicherheit beantworten, so daß auch die Vorstellung, die hier hinter dem Gebrauch von ch n n steht, sich kaum mehr erheben läßt. Eißfeldt (Die Quellen des Richterbuches, S. 58;

zur Gesamtverteilung von Kp. 21 vgl. S. 105 f) weist ch n n der Quelle J zu und verteilt folgendermaßen: "Vergebt [uns] ihnen [denn nicht haben wir jeder durch den Krieg ein Weib erhalten]; denn nicht ihr habt sie ihnen gegeben, denn sonst würdet ihr euch freilich verschulden". Nowack z. St. weist unser Verb Rje zu. Vielleicht läßt sich aber das Verständnis von ch n n aus der Gesamtsituation so verstehen, wie es Hertzberg andeutet: Die Bewohner von Silo belassen den Benjaminiten ihre geraubten Töchter "als eine Notmaßnahme, aus der Verantwortung aller Stämme für den einen geboren ..." (z. St. S. 253 f). Das ch n n geschähe dann aus dem Bewußtsein der Gemeinschaftsverantwortung der überlegenen Stämme gegenüber dem besiegten Stamm Benjamin heraus. ch n n wäre so nicht ein Akt der Vergebung; vielmehr legt der Erzähler den bittenden Benjaminiten absichtlich gerade die Bitte um ch n n in den Mund, als Appell der besiegten Benjaminiten an die andern Stämme, gemeinschaftsgemäße Liebe walten zu lassen; dies ist für die übrigen Stämme hier um so leichter möglich, als sie bei diesem Verfahren ihren geleisteten Eid nicht zu brechen brauchen.

137) In diesen Zusammenhang gehört auch 1. Sam. 1,18; diese Stelle gehört nach R. Kittel zwar einer mit E verwandten Quelle an, aber da E und E verwandte Quellen ch e n sonst überhaupt nicht benutzen, soll an dieser Stelle darauf verwiesen werden: Hanna verabschiedet sich mit der Formel "תמצא שפחתך חן בע" vom Priester Eli. "Hannas Dank kleidet sich in eine Formel, die wieder den feinen Anstand der Frau zeigen soll, ..." (Hertzberg z. St.). Daß es sich hier vor allem um eine Höflichkeitsformel handelt, betont auch van den Born z. St.: "Zij beveelt zich met de gebruikelijke beleefdheidsformule bij Eli aan". Es ist auch möglich, daß sich in dieser Höflichkeitsformel noch eine bescheidene Bitte an Eli verbirgt, sie seiner Huld und

Fürbitte zu würdigen, wohl nicht ganz ohne Hinweis auf ihre Frömmigkeit, die sie durch ihr Verhalten und ihr Gebet gezeigt hat (vgl. hierzu Keil z. St.). Dabei würde dann noch ein kleiner Rest der eigentlichen Bedeutung von ch e n mitschwingen.

138) 1. Sam. 1,18, dazu s. Anm. 122; Dtn. 24,1, dazu s. S. 36

139) Darunter sind im folgenden alle zeitlich nach den unter I A aufgeführten Quellen einzureihenden Schriftstücke gemeint.

140) Zu Jesus Sirach s. u. am Ende von Teil 2

141) Vgl. von Rad, Theologie I, S. 415 ff; Eichrodt, Theologie[6] II + III, S. 48 f

142) Vgl. Fichtner, a. a. O., S. 12 f; über Ziel und Motiv der Weisheit vgl. ebenda S. 60 ff

143) Fichtner, ebenda S. 12; vgl. Pedersen, Israel I + II, S. 127: "He who understands how to think well is wise. Wisdom is a property of the soul, or, rather, a faculty, an ability to produce a skill in shaping the very thought, which yields the right result".

144) Josephsgeschichte und ältere Chokma, VT 1, 1953, S.120 ff

145) Von Rad, Josephsgeschichte und ältere Chokma, S. 121 Vgl. 1. Kg. 5,9; 10,1 und Eichrodt, Theologie II + III, S. 48

146) Von Rad vertritt sogar die These: "Der ursprüngliche Sitz im Leben dieser älteren Weisheit [ist] der Hof". Ihre vornehmlichste Aufgabe [liegt] in der Heranziehung eines tüchtigen Beamtennachwuchses" (von Rad, ebenda S. 121).

147) Dieser Gegensatz hält Toy von diesem Verständnis z. St. ab.

148) Von Rad, Josephsgeschichte und ältere Chokma S. 121 f; Theologie I, S. 428: "Die Kunst, seine Sache in wohlgestalteten Worten überzeugend vortragen zu können, ..., sie war wohl der Hauptbestandteil der schulmäßigen Ausbildung."

149) Vgl. Wildeboer z. St., S. 40

150) Hertzberg, Prediger, z. St., S. 194. Hierbei handelt es sich um eine verbreitete Erkenntnis der Weisen vgl. Prov. 14,3; 18,7.

151) Vgl. Hertzberg S. 185 z. St.

152) So Frankenberg; er will in ch e n beides sehen.

153) Insofern hat Frankenberg recht, aber nicht in der von ihm angenommenen Form, daß ch e n selbst auch das Verhalten, daß zur entsprechenden Wirkung führt, ausdrückt. Vgl. auch Ringgren, S. 88 z. St.: "Ein guter Name, d. h. ein guter Ruf und die Gunst der Menschen ebnen den Weg zum Erfolg".

154) Boman, a. a. O., S. 62; diese Verbindung von ch e n mit dem Ästhetischen ist beinahe zwangsläufig. Nachdem bereits ch e n aus seinem eigentlichen Rahmen, dem Herr-Knecht-Verhältnis ,in dem er ursprünglich eine Antwort des Herrn auf den Dienst seines Knechts darstellte, herausgenommen und verallgemeinert worden war, und so zur bloßen, antwortenden Wirkung wurde, mußten auch die Sinne als Empfangsorgane des Menschen, besonders aber das Visuelle, in der Bedeutung von ch e n eine entscheidende Rolle erhalten. Stoebe hat diese Verbindung von ch e n mit dem Sinnlichen gesehen (S. 10 ff a. a. O.); ihm schien aber zu entgehen, daß die fast ausschließliche Bedeutung der Sinne bei ch e n erst eine spätere verallgemeinernde Entwicklungsstufe ist, die ihre Existenz der Eigenart des weisheitlichen Sprachgebrauchs verdankt. Stoebe erhebt nämlich diese richtige Beobachtung allein zum entscheidenden Kennzeichnen des Stammes ch n n , und er übersieht dabei die spezifische Verknüpfung des Stammes mit dem Herr-Knecht-Verhältnis, was an manchen Stellen z. B. besonders für ch n n bei Dtn. 7,2 und 28,50 eine gewisse Hilflosigkeit über den scheinbar unregelmäßigen Sprachgebrauch des Stammes zur Folge hat. Das hat dann auch wohl Stoebe veranlaßt, die Aussage des Stammes ch n n zu spalten in a) spontaner Gnadenerweis b) "charakteristische"

Bedeutung: der Empfänger steht ebenso im Blickpunkt wie der Geber.

155) Vgl. Cant. 2,7,9,17; 3,5; 4,5; 7,8; 8,14. Wohl angeregt von Prov. 5,19 überschreibt Jehuda Levy (12. Jh.) ein Liebesgedicht mit ליעלת החן. יעלת חן erscheint ebenfalls z. B. im b. Talmud, Ketuboth 17 a in einem Brautlied. Diese und andere beizubringende Stellen zeigen, daß dieser Vergleich später offenbar sich großer Beliebtheit erfreute.

156) Der Sprachgebrauch von ch e n in den Büchern Ruth und Esther geht den Weg von ch e n in der Weisheitsliteratur nicht in jedem Fall mit. Er wird daher gesondert zu behandeln sein.

157) Zu den Ausnahmen Ruth und Esther s. u.

158) Statt מכרת lies mit BH, Elliger u. a. משכרת

159) Zu האבן הראשה und den Möglichkeiten seines Verständnisses vgl. einerseits J. Jeremias, Angelos I, 1925, S. 65 - 70 (Schlußstein) und andererseits Sellin, JBL 50 (1931) S. 242 - 249 (Grenzstein).

160) Vgl. Lofthouse a. a. O., S. 31, Sellin z. St.; ähnlich Elliger, Horst S. 226 (Heil! Heil!), Nowack (Schön! schön ist er!) Z. St.

ch e n in Sach. 6,14 ist textkritisch so unsicher, daß diese Stelle hier außer Betracht bleiben soll; während BH Versetzung von ולחן vor, Nötscher hinter לזכרון vorschlagen, ersetzen Elliger, Nowack u. a. ולחן im Anschluß an V. 10 durch וליאשיה; Horst streicht לחן בן-צפניה als Nachtrag ganz (S. 236).

161) Eichrodt, Theologie I, S. 41

162) So auch Kraus z. St.

163) Auf die große Rolle, die die Sinne bei ch e n spielen, weist auch Stoebe hin (a. a. O., S. 6 ff).

164) Für Esther stellt Lofthouse (a. a. O., S. 31) ebenfalls einen J verwandten Sprachgebrauch fest.

165) Hertzberg: mittlere Königszeit; Weiser (Einleitung S. 245 f): 5. - 4. Jh.; ähnlich auch Rost (Einleitung) S. 153

166) So Gunkel und die meisten Kommentatoren zu den einzelnen Stellen. Gunkel u. a. verwenden מצא חן sogar als Kennzeichnungsmoment für den Jahwisten in der Quellenscheidung.

167) Vgl. Haller z. St., S. 112

168) So Keil zu V. 10

169) Vgl. Hertzberg z. St.

170) So auch Paton und Bardtke ("... bescheiden redet Esther, wie es dem Hofstil entspricht, von 'Gnade finden in den Augen des Königs'"; S. 352; vgl. auch S. 367 f) ebenso Ringgren S. 139.

171) Ap-Thomas, a. a. O., S. 132

172) Vgl. Ringgren z. St.: "... König scheint von ihrer Schönheit beeindruckt".

173) Boman, a. a. O., S. 19

174) Da das Hitpael von ch n n nicht das Handeln des Verbs ch n n selbst ausdrückt (s. u. S. 48), sondern lediglich die Bitte um ch n n und so gegenüber ch n n einen verschobenen Anwendungsbereich hat, soll es in der Folge gesondert behandelt werden.

175) S. o. II A 2

176) Nach Abschluß eines Vasallitätsvertrages ist der Oberherr zu ch e n gegen seinen Vasallen verpflichtet.

177) Dtn. 28,50 entstammt einer späteren, möglicherweise exilischen Einfügung, so Weiser, Einleitung, S. 108; und Marti z. St.

178) So Steuernagel und Ehrlich z. St.

179) Diese Übersetzung von כרת ברית empfiehlt Begrich, ZAW 1944, S. 3

180) Das zeigt sich besonders deutlich in Jos. 9,19: "Nach der Entdeckung der Lüge bleibt gleichwohl das b e r i t - Verhältnis bestehen und die Zusicherung des Lebens erhalten: 'wir haben ihnen bei Jahwe geschworen und nun können wir sie nicht schlagen'" (Begrich, a. a. O., S. 2 f).

181) Demgegenüber scheint Stoebes Versuch, ch n n von b e r i t sachlich zu trennen reichlich erzwungen:

"... du sollst sie nicht auf Grund einer feierlichen b e r i t und auch sonst nicht schonen". (A. a. O., S. 11)

182) A. a. O., S. 4

183) Vgl. Begrich, a. a. O., S. 6: "Es ist bedeutsam zu beobachten, daß dies Verständnis von b e r i t verhältnismäßig früh einsetzt, und eine Weile neben dem älteren Verständnis einhergeht". Begrich setzt den Umschwung in der Mitte des 9. Jh. (a. a. O., S. 3).

184) Begrich, a. a. O., S. 4

185) Begrich, a. a. O., S. 4. Eine Vorleistung des an Macht Geringeren enthält 2. Sam. 3,13 (vgl. Hempel, RGG I^3, S. 1514). Bei den hethitischen "Suzeränitätsverträgen" trägt nur der Vasall Verpflichtungen, während der Großkönig sich auf allgemeine Treueversprechen beschränkt (s. Mendenhall, a. a. O., S. 32; vgl. auch Hempel, RGG I^3, S. 1514). Das Wohlwollen des Großkönigs in der Vergangenheit wird durch eine dem Vertrag vorhergehende Liste von königlichen Wohltaten hervorgehoben und damit wohl auch für die Zukunft in Aussicht gestellt (vgl. Baltzer, a. a. O., S. 21 f, Mendenhall, a. a. O., S. 34 f); zu den gebräuchlichen - auch im AT vorfindlichen - Bundesformen s. M. Noth, Gesammelte Studien, S. 142 - 154; im Anschluß daran H. W. Wolff, VT 6, S. 316 ff; dann Mendenhall, a. a. O., besonders S. 30 ff; neuerdings an Begrich anknüpfend aber dessen Ergebnis variierend - A. Jepsen (in Rudolph-Festschrift) S. 161 ff. (Bund ursprünglich im AT Akt der Selbstverpflichtung, aber nicht nur von einem Höheren gesetzt, sondern auch umgekehrt; b e r i t nicht notwendig Gemeinschaftsbegriff).

186) F. Feldmann zu Jes. 13,18: "... die heranwachsende und blühende Jugend (נערים)".

187) So Stoebe, a. a. O., S. 12

188) Benzinger bringt diese selbstverständliche Kriegssitte treffend zum Ausdruck, wenn er formuliert (a. a. O., S. 363): "Sogar das sonst so milde Dtn. will bei er-

oberten Städten nur Weib und Kinder verschont, d. h. zu Sklaven gemacht, wissen".

189) Auf diese verschiedenen Vorstellungen ist es auch zurückzuführen, daß trotz "verwandter Gedanken" (Stoebe) Jer. 6,23 und Jes. 13,18 r a ch`a m und nicht ch n n steht, worüber sich Stoebe (a. a. O., S. 10) so verwundert. Stoebe gibt hier selbst zu, daß er mit seiner Erklärung von ch n n als vor allem visuell bedingtem Rücksichtnehmen nicht auskommt. Mit seiner Erklärung kann er wohl in Jer. 6,23 die Setzung von r a ch a m anstatt ch n n auf das Fehlen eines Objekts zurückführen. Aber bei Jes. 13,18, wo ein Objekt steht, muß er mit der Notlösung "Ausnahme" aufgeben. Es kommt aber, wie Dtn. 28,50 zeigt, nicht einfach bloß darauf an, daß überhaupt ein Objekt steht, sondern auch darauf, daß das Objekt ein Herr-Sklaven-Verhältnis ermöglicht, was eben in Jes. 13,18 ein Säugling nicht ermöglichen kann. Deshalb steht einfach r a ch a m , als gefühlsmäßiges Erbarmen; r a ch a m ist es nämlich, das ganz entscheidend, fast ausschließlich von der sinnlichen Wahrnehmung abhängig ist. Die sinnliche Wahrnehmung z. B. der Wehrlosigkeit eines Säuglings, läßt das Erbarmungsgefühl erst in Aktion treten.

190) Auf die besondere Bedeutung des Sinnlichen im weisheitlichen Sprachgebrauch wurde bereits oben (Anm. 154) hingewiesen.

191) Stoebe betont hier (a. a. O., S. 11) die entscheidende Rolle des Visuellen durch die Parallelität von ch n n mit רצה. רצה heißt hier: "freundlich ansehen" (so Stoebe).

192) Die von Kraus u. a. benutzte Übersetzung "jem. etwas jammern" trifft wohl wegen der zu starken Gefühlsbetontheit nicht ganz zu.

193) נשאו und חננו sind dann im Zusammenhang mit den am Strafgericht beteiligten Menschen zu sehen. Denn nach V. 6 und 11 wird doch auch V. 14 als allgemeine Gerichtsaussage über Jerusalem verstanden werden dürfen

(Weiser, Kraus, z. St.). Die von BH und auch z. B. Haller vorgeschlagene Änderung von חננו in חנן erübrigt sich wohl, da in den beiden Formen der Plural der beteiligten Menschen zum Ausdruck kommt; das kann im Deutschen durchaus mit dem Kollektivbegriff "man" wiedergegeben werden.

194) Ähnlich die Übersetzung von Gemser z. St.

195) Weiser zu 19,22

196) Weiser, z. St.; ähnlich auch Steuernagel u. a.

197) Weiser zu 6,14

198) Vgl. Gesenius-Kautzsch, Grammatik, § 54 e

199) Gesenius-Kautzsch ebenda, § 54 f und c

200) Zur Quellenscheidung vgl. Gunkel

201) Procksch z. St.

202) Von Rad z. St.

203) Weiser z. St.

204) So Weiser, Dillmann u. a.

205) In derselben Weise wird wohl auch ויתחנן in 1. Kg. 1,13 zu verstehen sein. In dieser Szene kommt alles darauf an, daß der Offizier sich Elia und damit dem Handeln Gottes unterwirft. Daher wird die Szene so anschaulich mit dem Kniefall des Offiziers vor Elia dargestellt. Genau in diese Situation gehört nun - beinahe stilgerecht - ויתחנן. Der Gebrauch dieses Wortes unterstreicht einerseits die Unterwerfung des Offiziers und wohl auch andererseits die Erwartung einer wohlwollenden Behandlung durch Elia.

206) Holzinger (Hexateuchkritik): JE; Noth: Einschub eines alten "Sammelers".

207) A. a. O., S. 130; die Verschiedenheit der Aussage des Substantivs t e ch i n n a an dieser Stelle von der von ch e n , wo t e ch i n n a nicht eine abstrakte Grund-Haltung, sondern einen konkreten Erweis meint, - was auch Ap-Thomas zu seiner Lesung ch a n i n a führt - ist durch die verbale Bestimmtheit von t e ch i n n a zu verstehen. Da ch e n der hier beabsichtigten Aussage eines konkreten Gunsterweises, in dem die Kanaanäer am Leben gelassen wer-

den, nicht entspricht, wird statt dessen das durch seine Ableitung vom Verbalstamm ein konkretes Handeln enthaltende Substantiv t e ch i n n a gesetzt.

208) Vgl. dazu Boman, a. a. O., S. 170; Boman weist hier darauf hin, daß der Hebräer nicht nur einen Zustand denkt, sondern auch den Weg, der dazu führte, mit einschließt.

209) Rudolph z. St.

210) Vgl. dazu den von Weiser hervorgehobenen Wechsel des Tonfalls von V. 19 zu V. 20.

211) Jer. 38,26 bringt ein Zitat dieser Situation mit annähernd gleichem Wortlaut; ch n n (Hitpael) ist dort in dem von 37,20 gegebenen Sinn gebraucht.

212) Szczygiel z. St.: "Zugrunde liegt in V. 27 der Vergleich mit den Kriegsgefangenen ..... V. 28 meint freiwillige Übernahme des Sklavenstandes".

213) Weiser z. St.

214) Diese Vorstellung ist besonders konsequent ausgeführt z. B. im Psalmenkommentar von Weiser.

215) Nach Skinner, Holzinger, Gunkel, Procksch, Budde, von Rad u. a. gehören zur J-Sintfluterzählung: 6,5 - 8; 7,1 ff

216) So die meisten: Skinner, Holzinger, Gunkel, von Rad u. a.

217) Daß es sich bei diesem ausgefallenen J-Stück um eine Versuchungsgeschichte handelt, wird allgemein angenommen.

218) Von Rad legt auf diese Deutung besonderen Wert, da er so מצא חן als reinen Gnadenakt ohne die geringste Rücksicht auf die Person Noahs fassen kann.

219) Vgl. Holzinger: "Vom Flutbericht fehlt der Kopf, denn 6,5 - 8 setzt eine jetzt fehlende Schilderung der sittlichen Entartung des Menschengeschlechts voraus... Auch wird Noah V. 8 in einer Weise genannt, daß man eine vorangehende Mitteilung über ihn und seine Sonderstellung annehmen müßte". (z. St.)

220) Holzinger z. St.

221) Vgl. Skinner z. St.

222) Fahlgren, a. a. O., S. 108

223) Vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 109 u. ö.

224) Vgl. von Rad z. St.

225) Vgl. z. B. Kraetzschmar, a. a. O.: ältere Singularquelle und jüngere Pluralquelle; Gunkel z. St.: 17 - 22 jüngerer Zusatz; Singular in 17 - 21 späteres Mißverständnis; ursprünglich Plural in der ganzen Erzählung.

226) Vgl. Kraetzschmar, Holzinger, Skinner, Procksch, von Rad u. a.; gegen Gunkel

227) Genesiskommentar, S. 187

228) So Kraetzschmar, Holzinger, Skinner, Procksch, von Rad u. a.; gegen Gunkel, der die direkte Rede und Anrede Jahwes für spätere Änderung der Tradition hält (s. o.).

229) Aus diesem Grund kann die Wendung מצא חן nicht wie in 18,3 als Höflichkeitsfloskel behandelt werden, sondern der ganze V. 19 muß unter dem Gesichtspunkt des Gottesverhältnisses gesehen werden. Gegen Stoebe, der ch e n teilweise dadurch entwertet, daß er auch hier die "alte Floskel "מצאתי חן בע"" sieht, die "im Grund dazu benutzt wird, um Lots Bitte einzuleiten" (S. 20). Das konnte Stoebe eventuell für profanen Sprachgebrauch annehmen, tatsächlich bezieht sich ch e n hier aber auf Gott.

230) 19,1 ff

231) Unterschieden nur in der Form: 6,8 ist מצא חן Feststellung des Verfassers, hier erscheint מצא חן im Munde Lots.

232) Zu beachten ist der betonte, zurückweisende Indikativ ohne einschränkendes אם־נא (so z. B. 18,3): הנה־נא

233) Stoebe, a. a. O., S. 20

234) Einwandfreies Singularsuffix im Text

235) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 35 - 40; besonders S. 36

236) Das sollte eben vor allem auch die vorhergehende Erzählung noch einmal deutlich machen (V. 1 - 16).

237) Vgl. Eißfeldt, Einleitung in die Samuelbücher, S. 338; Budde, z. St.; Kittel: K; ähnlich auch andere.

238) Vgl. Hertzberg z. St.

239) Er ist nicht einfach dadurch zu erklären, daß "David, Mensch unter Gott und Mensch im irdischen Raum, als König beides in betontem Sinn, klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben ist" (Hertzberg, z. St.), sondern die Erklärung muß vielmehr in ch e n liegen.

240) Leimbach z. St.

241) Leimbach z. St.; sowohl Davids Gemeinschaft mit Gott als auch Gottes Zuverlässigkeit kommt treffend zum Ausdruck, wenn Caspari (z. St.) meint: "Davids Gott weicht nicht vom Platz". (S. 579, Anm. 1)

242) Klostermann z. St.

243) Mit unserer Erklärung wird auch die von Cook und anderen verlangte Streichung von 27 f unnötig; vgl. auch Caspari, S. 578, Anm. 6.

244) Beide Stellen gehören wohl zu J; so Baentsch, Gray, J. Marsh (Interpr. Bible); gegen Holzinger.

245) Vgl. Baentsch z. St.

246) Dem bereitet die vor allem in älterer Zeit stark ausgeprägte Kollektivfassung einer Gemeinschaft keine Schwierigkeiten.

247) Als ganz einheitlich, von nur einer Hand stammend, kann dieser Abschnitt wohl nicht angesehen werden, aber er wird allgemein jahwistischen Schichten zugeschrieben. Daß 12 - 17 nicht von einer Hand stammt, erklärt vielleicht auch die Anwendung des ch e n auf Israel und Mose; zur Quellenscheidung vgl. Baentsch, Holzinger z. St.; ferner Beyerlin, a. a. O., S. 20 f und S. 119.

248) Noth, S. 211 z. St.

249) Vgl. Baentsch ("einzigartige Vertrauensstellung"), Heinisch, Noth z. St. Botterweck, a. a. O., S. 19 betont zu unserer Stelle: "ידעתיך בשם kann in diesem Zusammenhang nur heißen: Ich habe dich auserwählt ...". So auch Keil, Bücher Moses I, S. 604: "Ich habe dich als den Meinigen erkannt ..." (nach Botterweck).

250) Vgl. Botterweck: "Mose bittet also Jahwe, er möge ihm

seine Pläne kundtun, damit er ihn und seine Absichten richtig verstehe". A. a. O., S. 82

251) So auch Strack, Dillmann u. a.; anders Baentsch und Holzinger z. St.

252) Vgl. Beyerlin, a. a. O., S. 117 und 119

253) Vgl. dazu als Parallele im profanen Gebrauch 1. Sam. 27,5 (David-Achis)

254) Vgl. Beyerlin, a. a. O., S. 119: "Unter Hinweis auf den Bund, in dem sich Jahwe seinem Volk verbunden hat, wird er beschworen mitzuziehen (Ex. 33,13 c und 16). Offenkundig ist es bei alledem weniger die Fürbitte des machtbegabten Gottesmannes an sich, die Jahwe überwinden soll, als vielmehr die sachliche Argumentation, die sich auf das Bundesverhältnis und die Bundesmittlerschaft Moses stützt", vgl. auch S. 117.

255) Das scheint sich als vernünftigste Antwort auf die hilflose Frage Holzingers anzubieten: "Was soll es da dann heißen, er bitte um solchen Aufschluß, damit er Gnade finde bei Gott?" (z. St.)

256) Vgl. oben zu Gen. 39,4

257) Sach. 12,10 ist eine sehr schwer oder gar nicht verständliche Stelle; vgl. Nowack z. St.: "Die textlichen Schwierigkeiten, die im einzelnen noch vorhanden sind, werden sich wahrscheinlich niemals befriedigend erklären lassen, weil hier offenbar auf Ereignisse angespielt wird, die wir nicht kennen"; ähnlich auch andere. Von dieser Unzugänglichkeit des Textes und der darin enthaltenen Vorstellungen her ist es für uns wenig sinnvoll, auf irgendeine Weise eine Aussage über ch e n (und t a ch a n u n i m) aus dem Text herauspressen zu wollen.

258) V. 2 nimmt ausdrücklich Bezug auf die Wüstenzeit. מצא חן wird in der ganzen späteren Literatur nicht mehr verwendet (zumindest nicht in theologischer Bedeutung); außerdem will Jeremia hier eine durchaus ähnliche Situation wie Ex. 33 darstellen: einen neuen Bundesschluß; vgl. Rudolph und besonders Weiser (z. St.), der allerdings auch eine enge kultische Bezie-

hung (Theophanie) zwischen beiden Stellen erkennen will; vgl. besonders Ex. 33,16. Eine solche Auffassung erübrigt alle Änderungen, die Volz (z. St.), Reider (VT 4, S. 227), R. Bach (Dissertation Münster, 1952) u. a. vorgeschlagen haben und läßt מצה חן als integeren Bestandteil des Textes erkennen.

259) Schmidt (Profeten) z. St.; ähnlich auch Nötscher, Orelli, Keil, besonders Weiser z. St.; anders Giesebrecht; gleichwohl möchten Schmidt, Volz, Rudolph u. a. V. 1 als sekundär streichen; in beiden Fällen können wir aber V. 1 als erläuternden Kontext für V. 2 f heranziehen.

260) Die gebrauchten Perfektformen sind perf. proph. vgl. Weiser, Duhm z. St.

261) Wie V. 2 b auch immer übersetzt werden mag, Jahwe ist immer derjenige, der sein Volk zur Ruhe kommen läßt; vgl. Rudolph, Weiser S. 284, Schmidt (Profeten) S. 358 z. St.

262) משך חסד im Sinn von "bewahren", nicht: "heranziehen" (so Duhm, Schmidt, Lutherbibel); vgl. Rudolph, Weiser, Giesebrecht und Gesenius-Kautzsch § 117 x; Glueck (a. a. O., S. 50) übersetzt V. 3: "Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir die gemeinschaftsgemäße Treue bewahrt"; Duhm streicht aus scheinbarer grammatikalischer Unmöglichkeit der Konstruktion ch e s e d zu Unrecht.

263) Vgl. Weiser z. St.

264) Vgl. auch hierzu 1. Sam. 27,5. Wer ch e n findet, unterhält einen Dienstvertrag mit seinem ch e n - Geber.

265) Über die Echtheit von 10 - 13 besteht allgemein Unstimmigkeit; während Weiser und Volz V. 13 Jeremia belassen, möchte Rudolph V. 13 dem Jeremia absprechen; ein exakter Beweis für Echtheit oder Unechtheit läßt sich freilich nicht führen. Weiser bemerkt aber wohl zu Recht gegen Rudolph, daß V. 13 als nachexilische Aussage deshalb nicht ohne weiteres denkbar ist, weil sie als solche gar nicht die Wahrheit trifft; aller-

dings aus der Form ch a n i n a als "späte Bildung" die Unechtheit ableiten zu wollen (so z. B. Duhm und Giesebrecht) ist verfehlt; denn bereits zur Zeit Jeremias kann ch e n durch ch a n i n a ersetzt worden sein, da ch e n selbst nie (außer der eben behandelten absichtlich aus der Tradition übernommenen Stelle Jer. 31,2 und dem ähnlichen Gebrauch in Ps. 84,12) von den Propheten und den späteren Schriften überhaupt angewendet wird. Es ist möglich, daß ch e n in der damaligen Umgangssprache in seiner ursprünglichen Bedeutung gar nicht mehr existierte (, sondern nur noch in dem von der Weisheitsliteratur geprägten profanen Sprachgebrauch) und Jeremia so notgedrungen ch a n i n a verwenden mußte. Obwohl ch a n i n a im AT nur einmal vorkommt, erfreut sie sich doch später einer gewissen Beliebtheit. Insbesondere die hier in Jer. 16,13 vorliegende Formel נתן חנינה wird oft gebraucht (vgl. Ben Jehuda III, S. 1651).

266) Vgl. Giesebrecht, gegen Volz z. St.

267) Vgl. Rudolph (z. St.: "Die Strafe vollzieht sich nach dem ius talionis; weil sie fremden Göttern dienten, werden sie (im Exil) fremden Göttern dienen müssen". Ebenso Volz z. St.

268) אשר ist kausal zu verstehen; vgl. Weiser, Duhm, Rudolph, Volz u. a. z. St.-Giesebrecht: modales "indem".

269) Gegen Ap-Thomas, der auf Grund mysteriöser Textänderungen in Jos. 11,20 und Esr. 9,8 ch a n i n a lesen will und von daher auch hier ch a n i n a als einmaligen Akt betrachten will (a. a. O., S. 130 f).

270) Nach Gunkel und Weiser: Zionslied; von Schmidt und Kraus als Torliturgie genauer bestimmt

271) Vgl. Briggs z. St.; ch e n und k a b o d gehören zu נתן und sind so mit dem letzten Teil des Verses verbunden (so liest M); die Trennung von ch e n und k a b o d von נתן durch Kraus ist

nicht erforderlich; vgl. Briggs, Schmidt, Weiser z. St.

272) Vgl. Nötscher: "Durch Rechtschaffenheit und Gottvertrauen kann man alles durch Gottes Gnade erreichen" (z. St.); Duhm bezieht V. 1 auf den Fürsten, was aber nichts an unserer Auffassung ändert, da הולך בתמים (so Duhm) in jedem Fall einen deutlichen Bezug zwischen ch e n und den Gottestreuen herstellt.

273) Direkte Beziehungen zu den alten Traditionen liegen durch die vorexilische Herkunft des Psalms nahe (vgl. Weiser, Kraus u. a.).

274) Prov. 3,4 und 3,34 bringen noch den ch e n Gottes; dazu s. u.

275) Daß die b e r i t eine Dienstverpflichtung enthält, zeigt im Anschluß an die hethitischen Staatsverträge u. a. M. E. Mendenhall: Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient, Theologische Studien 64, Zürich 1960; vgl. dazu J. Begrich, ZAW 1944, S. 4 ff. Die Zusammengehörigkeit von Bund und Gebot hebt besonders hervor: F. Auer: Das AT in der Sicht des Bundesgedanken, H. Junker-Festschrift, S. 5 f, besonders S. 11 f (Trier 1961).

276) Boman, a. a. O., S. 21

277) Genau in dieser Richtung empfindet auch Ap-Thomas, wenn er meint (a. a. O., S. 142), der Ruf ch o n n e n i müsse eine "present request" sein: "show me this one act of ch a n i n a " (ch a n i n a ist für Ap-Thomas der konkrete ch e n -Erweis, s. o.). חנני bezieht sich "to the present extremity of the psalmist", erbittet also eine konkrete Hilfe in dieser Situation, keine grundsätzliche Gnaden<u>haltung</u> also.

278) Der kultische Hintergrund der Psalmen dürfte allgemein anerkannt sein.

279) Von daher möchte Stoebe (§ 4, S. 9) חנני weitgehend als einfache Aufforderung an Jahwe verstehen zu antworten. Eine solche Entblößung des Verbs ch n n kann aber dem über die neutrale Aussage von "antworten" weit hinausgehenden, positiven Heilsinhalt, den,

wie schon ch e n gezeigt hat, der Stamm ch n n enthält, nicht gerecht werden.

280) Von der wichtigen Stellung des חנני in den einzelnen Psalmen her wird es häufig nötig sein, über den unmittelbaren Kontext hinaus die durch die konkrete Situation bedingte, theologische Haltung des Psalms zu untersuchen. Man möge daher verzeihen, wenn oft etwas weiter ausgeholt wird.

281) So vor allem Weiser, der, wenn nur irgend möglich, jedem Psalmisten ein modernes Sündenbewußtsein unterschiebt. Er benutzt ch n n grundsätzlich als Hilfsmittel dafür; vgl. zu Ps. 26; 27 u. ö. Ähnlich meint auch Ap-Thomas (S. 143, a. a. O.): "On the other hand, the confession of sin which we often find accompanying this verb in the Psalter indicate that what was uppermost in the mind of the psalmist was not any advantage to Jahweh, but a strict regard to his own present distress ..... hanan may be thought nearer to the meaning cf 'forgive'...". Vgl. auch von Rad zu Gen. 6,8. Zum israelitischen Sündenbewußtsein im einzelnen s. u. S. 84 ff.

282) Anschluß von Notschilderungen u. ä. an ch o n n e n i durch כי: Ps. 6,3; 25,16; 31,10; 41,5; 56,2; 57,2; 86,3; 123,3;

283) Diese Beobachtung ist eine der entscheidenden Grundlagen für die Auffassung Stoebes, nach der ch n n ganz allgemein im wesentlichen lediglich Reaktion auf das sinnlich Wahrgenommene ist: Jahwe sieht das Elend und reagiert mit ch n n ; ganz so einfach ist der Wortstamm ch n n freilich nicht zu erfassen, wie schon oben im profanen Bereich angedeutet wurde.

284) Wir werden vielleicht in der folgenden Darstellung und besonders in den unten gezogenen Folgerungen für die Verbindung von ch n n mit dem Kult den Anschein einer allzu leichtfertigen Ausdehnung des Kultbegriffs erwecken.

Nun wird der Begriff Kultus freilich verschieden bestimmt. Die allgemeine religionsphänomenologische

Bestimmung dürfte hier die weiteste sein. Hier beginnt der Kult im Grunde bereits bei mehrfacher Begehung einer religiösen Handlung gleich welcher Art. Das gilt sowohl für das regelmäßig wiederholte Überspringen des Stabes durch einen Schäfer (van der Leeuw, a. a. O., S. 385) wie auch das formloseste Zusammenkommen religiöser Gemeinschaften. "Im Kult wird die Gestalt des Menschen bestimmt, die Gestalt Gottes geglaubt und die Gestalt ihres gegenseitigen Verhältnisses tätig erlebt. - Das gilt von jedem Kult, vom reichsten bis zum ärmlichsten." (V. d. Leeuw, a. a. O., S. 509 f)
Das Verständnis des Kultes Israels im AT ist freilich ein viel engeres.

Von der ersten Zeit des Stämmebundes an ist die israelitische Frömmigkeit stark mit kultischen Handlungen verbunden (vgl. Noth, Geschichte Israels, S. 94 ff). Die Hauptbezeichnung für den israelitischen Gottesdienst עבד bzw. עבדה hat ursprünglich wohl hauptsächlich kultischen Sinn (vgl. Mowinckel, Religion und Kultus, S. 10; Psalmenstudien II, S. 19). Erst später, wohl besonders unter dem Einfluß der Propheten wurde der Begriff in Richtung des gesamten Glaubens- und Gehorsamsverhältnisses ausgeweitet (S. Mowinckel, Religion und Kultus, S. 10). Im allgemeinen gilt - mindestens für das alte Israel -: "Einem Gott zu dienen bedeutet ... in erster Linie, an seinem Kultus teilzunehmen, in kultischem Verhältnis zu ihm stehen" (Mowinckel, Religion und Kultus, S. 10). Nun ist in Israel Kult ganz offensichtlich nicht nur allgemein "das tätige Erleben des gegenseitigen Verhältnisses" (v. d. Leeuw) von Gott und Mensch, sondern ganz speziell das Vollziehen und Beachten von bestimmten Opfer- und Tabuvorschriften und anderen rituellen Satzungen (vgl. Mowinckel, Psalmenstudien II, S. 19 ff; Köhler, Theologie, S. 172 und vor allem Hentschke, a. a. O., S. 124). Mowinckel macht für den israelitischen Kult außer dem Opfer auch andere Elemente als ebenfalls von entscheidender Bedeutung für den

israelitischen Kultus geltend (Kultdrama). Freilich dürfte es diese Elemente gegeben haben, aber auch nur in enger Verknüpfung mit den Opfern. Siehe dazu Köhler und Hentschke ebenda. Wie stark in Israel Gottesdienst und Kult schlechthin mit den - im Laufe der Zeit leicht zur veräußerlichten ex opere operato - Vorstellung neigenden - rituellen Opfer- und Tabuvorschriften verbunden war, zeigt die Beobachtung, daß die in scharfer Abwehr gegen den veräußerlichten "Kult" (eben gerade Opferkult usw.) sich bewegenden vorexilischen Propheten עבדה und z. B. auch שרת (außer Jer. 33,21 f, 52,18) nie für die Jahwe-Verehrung gebrauchen, עבדה hingegen bei den Propheten in bezug auf fremde Kulte sehr wohl erscheint (vgl. Jer. 5,19; 8,2; 11,10 u. ö.; zum Ganzen s. Hentschke, S. 122 A. 1. שרת ist eindeutig terminus technicus für die oben dargestellte Art kultischen Dienstes, wird aber selten gebraucht; vgl. Hentschke, a. a. O., S. 122 A. 1).

Als Gegenschlag zum Opferkult stellen nun die großen Propheten einen opferlosen Kult den Israeliten vor Augen. Opferdarbringen unter den verschiedenen Vorstellungen der vorexilischen Propheten vom Kult der Heilszeit erwähnt nur Zephanja (3,10). Jes. 6 stellt einen opferlosen Gottesdienst im Tempel dar, der fast nur Wortelemente kennt. "Diese gottesdienstlichen Elemente mögen wir heute kultisch nennen, nach den im vorexilischen Israel geltenden Begriffen waren sie es zweifellos nicht" (Hentschke, a. a. O., S. 124; vgl. Köhler, Theologie, S. 172).

An diesem Verständnis soll hier festgehalten werden. Wenn wir nun unten vor allem aus den Psalmenstellen - freilich in Verbindung mit den anderen ch n n -Stellen - eine kultische Bestimmtheit von ch n n herleiten zu können meinen, so geschieht das nicht unter der Voraussetzung, daß alle behandelten Psalmen unbedingt in direktem Zusammenhang mit dem oben bestimmten Kult stehen - in mehreren Fällen läßt sich das freilich wahrscheinlich machen (z. B. bei den

Psalmen, die aus einem Gottesgericht im Tempel zu erklären sind) -, sondern vielmehr unter der doch wohl berechtigten Annahme, daß der "Gebrauch kultischer Wendungen in persönlichen Klagegebeten, die, wie z. B. die des Jer. (11,18 - 23; 12,1 - 6; 15,10 - 12; 17,14-18; 18,18 - 23; 20,7, 9, 10 - 12, 14 - 18) zwar nicht unmittelbar kultischen Ursprungs sind, aber doch den Zusammenhang mit dem Kult verraten" (Weiser, Einleitung, S. 35).

285) H. Schmidt, Gebet des Angeklagten im AT, BZAW 1928

286) Vgl. Weiser, S. 30 f (Psalmenkommentar). Preß, Das Ordal im alten Israel I, ZAW 1933, 121 - 140, möchte auch in den drei Psalmen, bei denen er nicht umhin kann, wenigstens im Aufbau den Einfluß von Ordalvorstellungen zuzugeben (Ps. 7; 17; 26), nur eine rein formale Beziehung zum Gottesgericht sehen. Preß meint, es handle sich bei der Eidformel kaum um mehr als "eine bekräftigende Redensart" (S. 139). Den Stimmungsumschwung in manchen Psalmen bezieht Preß auf die plötzliche allgemeine Erkenntnis des Beters, daß "Gott als gerechter Richter täglich den Menschen nach ihrem Tun vergilt" (S. 140). Manche Psalmen aber "erhalten nicht nur einen freudigen oder zuversichtlichen Anhang", der etwa aus dem aufkommenden Gedanken an Gottes Gerechtigkeit zu verstehen wäre; "sie bekommen als ganze einen anderen Charakter. Innerhalb dieser Psalmen ist etwas Entscheidendes geschehen; etwas, was das Reden des hier Redenden verwandelt" (Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, S. 47). Bei diesem Entscheidenden ist eben an das besondere Ereignis eines Heilsorakels oder eines Ordals zu denken. Die Existenz eines Heilsorakels im AT schlechthin weist Begrich, ZAW 1934, 81 ff, im Zusammenhang mit Dt. - Jes. nach. Zur Begründung des Ordalgebets im einzelnen siehe Schmidt, Gebet eines Angeklagten.

Auch dieses von Preß angeführte Argument zieht nicht, daß die Psalmisten ja eigentlich nicht an ein Gottesgericht denken, das an ihnen vollzogen werden

soll, sondern daß Jahwe ihnen Recht schaffen soll, indem er ihre Feinde vernichtet. Beides gehört eben zusammen. Jahwe schafft dem Beter Recht, indem er seine Feinde vernichtet.

Zu den von Preß weiter angeführten Momenten gegen die Annahme einer Gattung des Gebets von Angeklagten (z. B. daß zum Zeremoniell des Ordalverfahrens lediglich der Eid, nicht aber ein Gebet gehöre; dazu vgl. 1. Sam. 14,41, wo dies aber doch der Fall ist!, und daß ein Gebet eines Angeklagten nicht mit dem Ursprung des Ordals im Dynamismus vereinbar sei, da solch ein Gebet selbst einen persönlichen Gott voraussetze) vgl. Koch, a. a. O., S. 104 A. 2.

287) Vgl. Schmidt (Gebet eines Angeklagten), S. 12 ff

288) Gunkel sieht noch einen Kranken als Beter; dazu vgl. aber Schmidt, a. a. O., S. 13; ebenso wie Schmidt auch Kraus S. 215, Weiser z. St.; schon Baethgen, Kittel und Nötscher sehen in Ps. 26 eine Gerichtsszene.

289) V. 12 enthält nur noch eine Vertrauensäußerung. חנני steht also hier an exponierter Stelle (zufällig?).

290) Übrigens zeigen die Bitten deutlich, daß mit חנני (wie mit שפטני)ein ganz konkretes Eingreifen Jahwes herbeigeführt werden soll, nicht eine Gnadenstimmung Gottes wie "sei mir gnädig!" nahelegt (so übersetzen die meisten, z. B. Kraus, Weiser u. a.).

291) Zum ו-adversativum in der Klage des einzelnen als betonte Wende zur Zuversicht vgl. Westermann, Loben Gottes ..., S. 49 f.

292) Trotz dieses Sachverhalts meint Weiser im Blick auf חנני : ein "Angewiesensein des Sünders auf Gottes Gnade sollte man angesichts von 11 b nicht leugnen".

293) Besonders zu beobachten ist hier die Bedeutung von שפט : "M i š p a t ist individuelle Ausprägung von s ä d ä q s e d a q a , die Gestalt, die die Heilsgabe der einzelnen Gemeinschaft und den einzelnen Israeliten übermittelt" (so profan; Koch, a. a. O., S. 80). Richten bedeutet, "Israel zu dem ihm gebührenden Platz an der Sonne verhelfen" (Mowinckel; nach

Koch a. a. O., S. 80). So gesehen wirft שפט ein kennzeichnendes Licht auf ch o n n e n i und auf die Weise, wie der Beter sich die Hilfeleistung Jahwes vorstellt; חנני bittet also um die Wiederaufrichtung nach Gottes gemeinschaftsgemäßem Herrn- ch e n . Zu Jahwe, dem Richter als אדון vgl. Kraus, S. 200.

294) Kittel, S. 113; ähnlich auch Bertholet; nach Schmidt (S. 15) auch Kraus.

295) Schmidt faßt unter diesem Gesichtspunkt den Ps. 27 als Einheit zusammen (nach ihm auch Kraus); Ps. 27 als Einheit sehen auch Nötscher, Mowinckel, Birkeland (a. a. O., S. 180).
27,1 - 6 als Danklied und 7 - 14 als Klagelied aus einer anderen Situation sehen Duhm, Kittel, Weiser, Kissane, Gunkel; für uns genügt die Zurechnung des Klagelieds zu den Gebeten eines Angeklagten.

296) So Gunkel und Kissane; vgl. dagegen Schmidt, (Gebet eines Angeklagten), S. 16, Birkeland (a. a. O.) S. 180 f.

297) Kraus, S. 226

298) Er möchte in seinem "kindlichen Glauben" (Duhm, S. 115) einem etwa aufkommenden Zorn Jahwes mit diesem Hinweis zuvorkommen, nach dem Motto: sicher ist sicher!

299) Angesichts dieser Sachlage und der Erwähnung von Gottes Zorn in V. 9 ein Schuldgefühl des Beters anzunehmen (Weiser) oder wegen des Fehlens eines Unschuldbekenntnisses darauf zu schließen (Kittel), ist ungerechtfertigt. Zur Frage der Unschuld vgl. noch Schmidt zu ארץ חיים V. 13, Kommentar, S. 50 f.

300) Vgl. Kraus z. St.

301) Zur Wendung אל חט (V. 9 b) als Ausdruck der Gerichtsbarkeit, "die eine Rechtsforderung nicht zurückweisen soll", siehe Kraus, S. 226

302) Nötscher z. St.; vgl. auch Delitzsch z. St.: "Schlüge er den Sündenweg zum Verderben ein, so gereichte das zur Unehre Gottes, so wie es hinwieder Ehrensache Gottes ist, seinen Knecht nicht fallen zu lassen. Daher fleht er um Leitung auf Gottes Wege,

denn Einheit des eigenen Willens mit dem göttlichen macht unnahbar."

303) Vgl. schließlich noch Birkeland (a. a. O., S. 182), der nach V. 10 für seinen königlichen Beter sogar eine Sohnschaft voraussetzt; "der Vers wird also ein Motiv, das Jahwe sozusagen zur Hilfe verpflichtet und liegt somit ganz in derselben Linie wie 9 a ß und b ß. Das Entscheidende ist also das Positive, daß der Beter Jahwes Sohn ist". Ähnlich auch A. Bentzen: Messias - Moses redivivus - Menschensohn, S. 20.

304) Vgl. Kraus und Weiser. Vermutlich findet auch Ps. 57, mindestens V. 1 - 7, als Bittgebet um Rechtshilfe Gottes eines im Tempel vor verleumderischen Feinden Schutz suchenden Angeklagten (vgl. V. 2 b) seine beste Erklärung; vgl. Schmidt (Gebet ...), S. 21 ff; Kraus S. 412 f; Weiser z. St. Alle neueren lehnen eine Trennung von 57,1 - 7 und 7 - 12 (so Duhm und Schmidt) ab; vgl. Gunkel, Weiser, Kraus, Kissane u. a.

305) So Weiser und Kraus z. St.

306) Selbst wenn wir nach der Meinung der Mehrzahl der Forscher (Kraus, Duhm, Kittel, Schmidt, Delitzsch u.a.; anders Weiser, der V. 4 b aus Parallelität zu der Theophanie in Ex. 34,6 beibehält) V. 4 b streichen, bleibt uns der Appell in V. 11, und auch als Einfügung werfen חסד ואמת ein charakteristisches Licht auf das Verständnis des Psalms.

307) Vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 141

308) Vgl. Schmidt, Kraus, Gunkel z. St.

309) Auch Schmidt tut das nur unter dem Vorbehalt einer Übermalung durch eine sekundäre Hand. Gunkel spricht von einem "Umherfahren in den Gattungen" (S. 33). Unsere Verse 14 f scheinen auf jeden Fall zu einem Danklied des einzelnen zu gehören, in dem der Gerettete auf Jahwes Hilfe zurückblickt; vgl. Gunkel, Kraus, Schmidt z. St.

310) Vgl. Gunkel, Kraus, Nötscher

311) Vgl. Gunkel, Kraus, Nötscher z. St.

312) In 9,14 b steht im Rahmen der Darstellung der Hilfe

Jahwes ("..., der du mich erhebst aus den Pforten des Todes") "Tod" als kürzeste Kennzeichnung des Totenreichs (Barth, a. a. O., S. 113).

313) Gunkel: eschatologischer Hymnus als Rahmen für das Danklied des einzelnen; Nötscher: Verallgemeinerung des Einzelfalls; Kraus: der Sänger rekurriert auf die geschlossene Kulttradition Jerusalems (so auch Weiser).

314) חָנְנֵנִי ist entsprechend dem Kontext umzupunktieren in חֲנָנֵנִי ; vgl. Duhm, Weiser, Kraus, Schmidt u. a.

315) Vgl. Koch a. a. O., S. 79 zu Ps. 9,5: "Jahwe muß den zu Unrecht Unterdrückten ständig aufs neue mispatim geben, der Unterdrückte wartet darauf".

316) Vgl. Kraus, S. 82

317) Vgl. die besonders häufige Bezeichnung der Feinde als רשעים: 9,6, 17, 18; 10,2, 3, 4, 15

318) Auch Birkeland stellt fest: "Gegen solche Menschen muß Jahwe als der gerechte Richter, der alles in Ordnung halten will, d. h. die Ordnung in dem Verstande, daß sein Volk gedeiht, unbedingt einschreiten" (die Gleichung Beter = König wird dabei freilich von Birkeland wieder vorausgesetzt). S. 160

319) Vgl. Schmidt, Kraus, Weiser; schon Delitzsch (S. 260) sieht in V. 17 f einen Gerichtsakt; gegen Duhm und Schmidt dürfte Ps. 31 doch als einheitlich anzusehen sein (vgl. Gunkel, Weiser, Kraus u. a.).

320) Gegen Mowinckel; vgl. Gunkel, Weiser, Kraus

321) Zum Problem s a d d i q und dennoch sündig vgl. Koch, a. a. O., S. 116 f und s. u. S. 84 ff

322) Wenn schon V. 11 als Krankheit gewertet wird, so liegt es dennoch viel näher mit LXX בעני statt בעוני zu lesen, denn von Schuldgefühl läßt der Psalmist nichts erkennen (so Gunkel, Schmidt, Mowinckel, Kissane). Am konsequentesten sind Duhm und Kraus, die nur Not durch Verleumder annehmen, keine Krankheit; Duhm: "... denn die Schuld des Dichters paßt gar nicht in den Zusammenhang". (z. St.) Nur Weiser möchte עוני lesen, um dem Psalmisten sein modernes Sündenbewußtsein zu unterschieben.

323) So auch Kraus zu V. 8

324) Vgl. dazu Eißfeldt, ZAW 61 (1945/48), S. 3 - 16: S. 14: "Von seliger Geborgenheit der aus echter Gemeinschaft mit Gott quellenden Geborgenheit in Not und Gefahr weiß auch der Dichter des 31. Psalms zu singen, wenn er alles ihm aus Krankheit und Verleumdung erwachsende Leid mit der Feststellung überwinden kann: ... Die hier bezeugte Gottesgemeinschaft ist so fest ...".

325) Dazu vgl. Koch, a. a. O., S. 104 f

326) Ps. 59 rechnet Schmidt auch zu den Gebeten des Angeklagten (Gebet ..., S. 29), klammert dabei aber die VV. 6,9 - 12 und 14 b aus; gerade die VV. 5, 6 und 11 sind es aber, die den Psalm als Gottes Gerichtspsalm ausweisen (vgl. Weiser und Kraus). Weiser möchte auch in Ps. 59 eine Gerichtstheophanie erkennen.

327) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 58

328) Vgl. Kraus, S. 423; Weiser, S. 294; ähnlich auch andere.

329) Weiser, Duhm und Kittel halten die VV. 12 und 14 für unvereinbar, dazu vgl. jedoch Kraus S. 423

330) Vgl. Koch, a. a. O., S. 104 und Schmidt, S. 13 (Kommentar)

331) Koch, a. a. O., S. 104 f

332) Vgl. dazu als Parallele den Stamm s d q: "Nie und nimmer ist Objekt von göttlichem oder menschlichem s d q der Frevler" (Koch, a. a. O., S. 113). "Nicht ein unparteiischer Ausgleich ist das Ziel des Gerichtshandeln Gottes - die Bestrafung der Frevler ist nur Mittel zum Zweck - sondern die Errichtung der Heilsgabe der Gemeinschaftstreuen" (S. 11 f).

333) Vgl. etwa Duhm, Gunkel u. a.

334) Delitzsch, Mowinckel und Staerk beziehen die בגדי און (V. 6) auch auf abtrünnige Israeliten; auf jeden Fall ist der Ausdruck "Untreue" in bezug auf die Feinde schon kennzeichnend für das Verlangen des Beters.

335) Kraus, S. 423; dieselbe Bitte, nur mit ch e s e d ausgedrückt, findet sich in Ps. 109: "In 109 haben wir

die Bitte eines in sittlicher Entrüstung sich erhebenden, frommen Mannes an Gott, seinem Bedränger keinen ch e s e d zu erweisen (V. 12) .... er sollte nach dem Wunsch des Beters aus der menschlichen und Gottesgemeinschaft ausgestoßen werden" (Glueck, a. a. O., S. 27)

336) Gunkel zählt Ps. 4 zu den Vertrauensliedern und ändert daher die einleitenden Bitten des MT in Perfektformen um (so auch Weiser), während Kraus, Kittel, Duhm, Kissane u. a. Klageliedform mit "stark hervortretenden Vertrauensäußerungen" (Kraus, S. 31) annehmen; von daher erübrigen sich dann die Textänderungen.

337) Vgl. Gunkel: "Der Sänger wird im Kreise der Frommen sicherlich eine hervorragende Stellung eingenommen haben, wie er denn auch mit hohem Selbstbewußtsein von sich redet". Daher wollen Olshausen und Wellhausen einen Volksführer, Baethgen einen König und Duhm einen Hohenpriester als Sänger betrachten.

338) Vgl. dazu außer Glueck, a. a. O. auch M. Buber: Glaube der Propheten, S. 164: "... ch e ß e d , der ursprünglich wohl das zwischen einem Herrn und seinen Leuten herrschende Verhältnis des Wohlwollens und der Bundesgemäßheit bezeichnet ...".

339) Kraus z. St.; vgl. auch von Rad, Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen, Bertholet-Festschrift, S. 432: "Jedenfalls geht das Recht des Beters von Jahwe aus und wird ihm von Jahwe zuerkannt".

340) Vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 81

341) Gunkel - Begrich § 6; Weiser sieht ein Danklied mit Klage statt der sonst üblichen "Erzählung" der Rettung.

342) Vgl. Gunkel, Schmidt u. a. Das Kriegerbild V. 2 kann wohl kaum wörtlich genommen werden und ist kein Hinweis auf einen König als Beter (so Birkeland); vgl. Kraus, Weiser, Gunkel z. St.

343) Vgl. Kraus z. St.; Birkeland, a. a. O., S. 151

344) Delitzsch, S. 393

345) Vgl. Weiser und Schmidt, die allerdings bereits den Gottesdienst als Ort voraussetzen; besonders Kraus.

Die Änderung von Duhm, Weiser und Schmidt von עמים in עזים ist unnötig (vgl. Kraus).

346) Nach Gunkel: Klagelied eines einzelnen mit starkem Einfluß anderer Motive; Schmidt und Kraus wollen hier ein Gottesgericht im Tempel erkennen, was allerdings auf sehr unsicherer Grundlage beruht. Weiser vermutet ein Danklied mit Klageliedeinlage als Erzählung der Rettung im Gottesdienst.

347) Zu den einzelnen Erklärungsversuchen für die doppelte Klage vgl. Schmidt: 1. Klage (1-7) und 2. Klage (14-17) gehören zusammen, daher ist eine Umstellung erforderlich; Kittel: eigentliche Klage erst in 14 - 17; Weiser, Nötscher u. a. belassen zwei Klagen im Psalm.

348) אדני als Abschreiberzusatz zu streichen, ist nicht notwendig; vgl. Kraus, Gunkel, Nötscher z. St., gegen Duhm.

349) Mit Duhm, Kittel, Gunkel, Kraus, Weiser u. a. ist אתה אלהי von V. 2 an die Spitze von V. 3 zu stellen.

350) Zu V. 2 vgl. Glueck, a. a. O., S. 31: "Der ḥ a s i d ist der treue Diener, der der Gemeinschaft teilhaftig wird, weil er in sittlich-religiösen Taten seine Würde bewiesen hat. Auf Gott verläßt er sich. "Zur Aufnahme von "grundlegenden Selbstoffenbarungen" in V. 5 vgl. Weiser z. St. und S. 39 und 51; ähnlich auch Kraus, S. 598.

351) Vgl. Weiser, Gunkel, Duhm z. St.

352) Versetzen wir mit Duhm, Gunkel, Kraus 16 a zwischen 16 c und 17 a, dann rückt die Herr-Knecht-Beziehung, als Voraussetzung direkt vor die Aufforderung חנני; andererseits entsteht auch eine bedeutungsvolle Verbindung zu 17 a (s. u.).

353) Kraus z. St.; vgl. Nötscher und Weiser z. St.

354) Kraus z. St.

355) Vgl. Schmidt, Kraus, Weiser z. St., Birkeland, a. a. O., S. 280 ff; vgl. besonders Gunkel, S. 515: "Die Not ist Verfolgung durch Feinde ...". So ergibt sich ein einheitliches Bild und wir "haben keinen Grund zu bezweifeln, daß der Verfasser so von seinen eigenen Er-

lebnissen redet". Gegen Kittel, der Ps. 119 als reines Lehrgedicht betrachten möchte.

356) Vgl. Gunkel, Kraus, Nötscher. In diese Richtung weist auch S, der hier חיני statt חנני liest.

357) Deißler, a. a. O., S. 159

358) Vgl. Dan. 9,13: Die Güte Gottes meint man durch das Tun der e m e t Gottes zu erreichen; 1. Sam. 13, 12 und Mal. 1,9 z. B. durch Opfer; 2. Chr. 33,12 durch besondere Demütigung unter Gott nach einer Mißachtung Gottes.

359) Vgl. V. 7, 62, 75, 106, 123, 142, 144, 160, 164, 172 und Fahlgren, a. a. O., S. 94 ff

360) Dem tragen die meisten Exegeten hier Rechnung, indem sie חלה mit "suchen" (Kraus), "sich mühen" (Deißler) u. ä. übersetzen.

361) Vgl. V. 76, 124, 122, 125, 140

362) אמרה ist einer der acht Ausdrücke für "Gesetz" in Ps. 119; vgl. Gunkel, Duhm, Schmidt, Kraus u. a. Zu den Termini für "Gesetz" in Ps. 119 vgl. auch S. Mowinckel: Nor. T. T. 61 (1960), S. 95 - 159.

363) Vgl. Kraus, Gunkel u. a. z. St.

364) Als parallelen Gebrauch von ch e s e d vgl. 119, 41: Jahwe möge seinen ch e s e d erweisen wegen seiner אמרה; vgl. Glueck, a. a. O., S. 55 f und Deißler, a. a. O., S. 187 f

365) Nach Gunkel und Kraus enthält V. 134 ein Gehorsamsgelübde.

366) So sehen diese Verse auch Gunkel, Kraus (z. St.) und Birkeland, a. a. O., S. 281.

367) Vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 94: "Nun braucht niemand mehr unschlüssig zu fragen, was er zu tun hat, um nicht gegen die Verbundenheitsforderung zu verstoßen. Gott glauben ... für Gott eifern ... usw., das ist hier im Gesetz in gewissen Leistungen umschrieben, über die niemand im Irrtum sein kann. Tue das und es gereicht dir zur s e d a q a vor Gott".

368) Vgl. Deißler, a. a. O., S. 230

369) Zur Vorstellung: "den Namen Jahwes lieben" als Ge-

meinschaftstun vgl. Jes. 56,6: "Und die Fremdlinge, die an den Herrn sich anschließen, ihm zu dienen und den Namen des Herrn zu lieben, daß sie seine Knechte seien, alle, die sich hüten, den Sabbat zu entweihen und an meinem Bund festzuhalten".

370) Z. B. 16,11; 25,5; 32,8; 94,10 b; 143,10

371) Kraus, S. 821, Vgl. תורת־פיך V. 72, ähnlich V. 88 u.ö.

372) Kraus, S. 821

373) So liest S z. B. statt חנני הורני (lehre mich).

374) Deißler, a. a. O., S. 222; vgl. auch Glueck, a. a. O., S. 56 z. St.: "Ihnen aber lag nicht nur daran, durch Gottes ch e s e d am Leben erhalten zu bleiben (vgl. חנני V. 58 und 132), sondern durch diesen der Gottesgemeinschaft entsprechenden ch e s e d ihrem Leben Sinn und Zweck zu geben".

375) Vgl. van der Weijden, a. a. O., S. 214 zu V. 137 f: "Weil Jahwe 'gerecht' ist, verleiht er das Gesetz". In der Offenbarung der Gesetze beweist Jahwe seine Gemeinschaftstreue, seinen ch e s e d gegenüber Israel; vgl. auch Ps. 19,8 ff und F. Auer (a. a. O.), S. 12.

376) Vgl. Koch, a. a. O., S. 31, besonders S. 34

377) Vielleicht ist mit Deißler ch n n mit dem doppelten Akkusativ in 119,29 als anthologische Aufnahme von Gen. 33,5 zu sehen, wo ch n n ebenfalls den doppelten Akkusativ hat. In Gen. 33,5 wäre dann der Kindersegen als "höchstes Lebensglück" (Deißler z. St.; vgl. Ex. 23,25 f und Dtn. 7,14 f) gemeinschaftsgemäße Antwort Jahwes auf Jakobs treuen Dienst. Jakob scheint im Gespräch mit Esau so durch ch n n in aller Unterwürfigkeit auf seine eigene Frömmigkeit hinweisen zu wollen.

378) Die Qumran-Handschriften verwenden dann bereits häufig ch n n mit dem doppelten Akkusativ im Zusammenhang mit Gottes Bund mit Israel, seiner s e - d a q a und seiner Belehrung: Vgl. S. 2,3; H 14,25; Sb 1,5; 2,24; 2,25.

379) Vgl. Gunkel, Schmidt, Weiser, Kraus u. a.

380) So auch Gunkel, Duhm, Schmidt, Weiser, Kraus
381) Vgl. dazu besonders Schmidt
382) Vgl. Kraus, S. 313; von Rad, Theologie I, S. 273 f
383) Vgl. Gunkel, Weiser, Nötscher, Duhm, Kraus z. V. 5
384) Koch, a. a. O., S. 116, zu Ps. 143,1 f
385) Vgl. Kraus und Schmidt
386) Vgl. Kraus und Schmidt
387) Duhm z. St.
388) Kraus z. St.; obwohl Kraus unsere Auffassung von 11 b teilt, tut er dies trotz seines Verständnisses von ch n n als freiem Gnadenakt. Das ist aber inkonsequent und in solcher Form erscheint Kraus' Lösung des Problems von 11 b nur als Notlösung. Entweder: Sah die Gemeinde (wie Kraus es meint) in dem ch n n (d. h. der Heilung des Beters) ein Zeichen der Gemeinschaft Gottes mit dem Beter und darin der Unschuld des Beters (, die eben zum Bestehen des Gemeinschaftsverhältnisses gehört), dann muß ch n n auch gleichzeitig Zeichen der Schuld der Feinde des Beters sein. Oder: Sah die Gemeinde das ch n n als Akt der freien, vergebenden Gnade Gottes, dann aber konnte sie nicht gleichzeitig ein solches Zeichen als Verurteilung der Feinde als רשעים (d. h. als gemeinschaftsunwürdiger Frevler) aufnehmen.
389) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 54 f
390) Ps. 143,12 wird allerdings der ch e s e d Gottes direkt als Vernichtung der Feinde erbeten. Das ändert aber grundsätzlich an der Gemeinsamkeit der Vorstellung von Ps. 41,11 und 143,12 nichts; die Person des Beters mußte in 41,11 als handelndes Moment bei der Vernichtung der Feinde wegen der ausschließlich positiven Bedeutung des ch n n mit hineingenommen werden. ch e s e d kann hingegen, wie Ps. 143,12 zeigt, auch ein negatives Vernichtungshandeln Jahwes enthalten.
391) Das meint Schmidt
392) So Gunkel, Kraus, Weiser
393) Vgl. besonders Gunkel, auch Kittel, Mowinckel (, der

hier freilich auch, wie üblich, die Krankheit als Wirkung des Zaubers der Feinde betrachtet), Nötscher u. a.

394) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 57, der den Psalm übrigens auch unter der dominierenden Rolle der Feindesanfechtung versteht.

395) Krankheit, Anfeindung, Gefangenschaft usw. sind bereits Situationen, in denen mindestens Anteilnahme am Totenreich vorliegt (Barth, a. a. O., S. 92 ff). Die Todesmächte konstituieren sich im AT als Gewalten mit relativer Selbständigkeit, die allerdings ihre Macht von Jahwe haben (Barth, S. 71 ff). Zur Vorstellung der Trennung der Toten von allem Lebendigen mit seinen Konsequenzen s. u. A. 431. In Ps. 6,6 wird - obwohl Ps. 6 Klagelied ist - der Ausdruck שאול verwendet. In Klageliedern wird er im allgemeinen durch Umschreibungen vermieden und vor allem in Dankliedern angewandt. Vermutliche Gründe für diese Tendenz bei Barth, a. a. O., S. 111.

396) Unter dem Einfluß der Gesamthaltung des Psalms will Kittel den Krankheitsmerkmalen sogar nur übertragene Bedeutung beimessen und eliminiert so im wesentlichen die Schuld.

397) So Duhm und Gunkel z. St.

398) Auch hier bietet Kraus dieselbe Lösung, aber auch hier mit derselben Inkonsequenz wie in Ps. 41 (s. o.)

399) Vgl. Kraus, S. 209, Kittel, S. 99 u. a.

400) Kraus, S. 209

401) V. 6; vgl. Glueck, a. a. O., S. 63 f

402) Vgl. Kittel, Kraus, Gunkel z. St.

403) Vgl. Gunkel, S. 107; Birkeland, S. 298; Kraus, S. 212 u. a.

404) Die Sünde in diesem Abschnitt erscheint ohnehin nur nebenher in 18 b.

405) Vgl. Ps. 59,6, Birkeland, a. a. O., S. 290; dieselbe Auffassung über dieses Verhältnis des Beters zu Gott bei Glueck, a. a. O., S. 62 f ("Er gibt seine Verfehlungen offen zu, weiß sich aber als Gottestreuer";

S. 63) und Eißfeldt ("Mein Gott", ZAW 61), der אלהי (V. 2) als Anspielung auf eine Gottesgemeinschaft sieht, die mit "der Erwartung des Lohnes für die eigene Frömmigkeit und der Strafe für die Feinde des Beters verbunden" ist. Vgl. auch Kraus, S. 212, der עני (16 b), das als Begründung für חנני auftritt, auch hier als Berufung auf ein Rechtsprivileg des עני ansieht; (vgl. besonders S. 83).

406) Freilich kann hier keine ausführliche Monographie über Sünde im AT gegeben werden, sondern nur die Richtung, in der wir die Lösung der behandelten Frage zu suchen haben werden, der Hintergrund, auf dem die Haltung der entsprechenden Beter verständlich wird.

407) Im einzelnen vergleiche zu Gen. 3 von Rad (Genesis-Kommentar) S. 69 ff; Köhler, Theologie, S. 164 f; Becker, a. a. O., S. 96 A. 60; besonders Smith, Doctr. of Sin, S. 37 ff.

408) So Köhler, Theologie, S. 167; bedingt auch von Rad, Gen.-Ko., S. 77. Daß Gen. 3 die grundsätzliche Sündhaftigkeit des Menschen vertritt, ist paulinische Unterstellung; vgl. Smith, The Bible Doctrine of Sin, S. 37 f.

409) Köhler, ebenda S. 168

410) Auch hierbei handelt es sich nicht um eine Aussage etwa über das kreatürliche Sündersein des Menschen; vgl. Becker, a. a. O., S. 96 A. 60.

411) In diesem Zusammenhang wären zu nennen: 1. Kg. 17,18; Ps. 90,8; 130,3; 19,3. Am weitesten dringt Hi. 14,4; Ps. 51,7; 58,4 vor (loci classici der Erbsündenlehre); zu diesen Stellen vgl. Köhler, ebenda S. 169 ff; Vriezen, RGG[3] VI, S. 481. Zum Problem der Erbsündenlehre vgl. Smith, ebenda, S. 37 - 41; Smith's Abschnitt über "sinfulness" (S. 32 - 36) scheint allerdings schon zu sehr von apologetischen Tendenzen durchsetzt.

412) Vgl. weiter Jer. 4,22; 5,3; 6,15; 1,16; 2,19; 4,18; 6,7; schlechtes Herz: 3,17; 5,23; 9,13; 16,12 usw.;

Abfall, Treulosigkeit usw. sind die Folgen der Schlechtigkeit Israels: Jer. 1,16; 2,13, 17, 19; 5,19; 2,19; 3,22; 5,19; 5,23; 6,28 u. ö.

413) Weiser, Jeremia, S. 27

414) Zum Problem der Verstockung bei Jeremia vgl. Hesse, BZAW 74, 1955, S. 92, 72 A 5. Zum Ganzen vgl. Köhler, Theologie, S. 170 f

415) Vgl. Prov. 20,9; Hi. 4,17 f; 15,14 ff; 14,4

416) Vriezen, RGG[3] VI, S. 481

417) Vgl. dazu 2. Sam. 22,24; Ps. 18,24,21 f; 119,121; 59,4 f; ferner Hi. 27,6 f; Ps. 17,1. Vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 92; Köhler, ebenda S. 169

418) Vgl. von Rad, Theologie I, S. 375 f

419) Von Rad, Gerechtigkeit und Leben ... (Gesammelte Schriften, S. 232; Bertholet-Festschrift, S. 424)

420) Vgl. Ps. 32,1,5; 39,9; 25,18,7; 51; 106,6; 65,4; 107,17; 38,4,19 u. ö. פשע ist wohl das stärkste Wort für Sünde und drückt sogar eine willentliche Auflehnung gegen Gott aus; vgl. Köhler, Theologie, S. 159 f. Während חטאת ein ausdrückliches Gebot voraussetzt und עון in erster Linie auf den Schaden sieht, legt פשע das Hauptgewicht auf die Gesinnung (vgl. Köhler, ausser Theologie, S. 158 ff noch ZAW 1928, S. 213 ff, Ein Beitrag zur Kenntnis des hebräischen Rechts; Hempel, Ethos, S. 186; Smith, Doctrine of Sin, S. 20 f).

421) Zu רשע als Verstoßen gegen die Gemeinschaftsnormen und -interessen (ähnliches gilt auch für die meisten anderen Sünd- und Schuldbegriffe) vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 1 ff.

422) Bekanntlich gehören im israelitischen Denken Schuld und Strafe zwangsläufig zusammen, so weit, daß man sogar von Erscheinungen, die man als Strafe ansieht, wie z. B. Krankheit, Unglück bei der Arbeit, Armut, Tod usw. auf vorhergegangene Schuld zurückschließen zu können meinte (vgl. etwa den Standpunkt der Freunde in den Hiobsdialogen). Einer Strafe mußte Schuld vorangehen. Diese "synthetische Lebensauffassung"

hat vor allem Fahlgren (a. a. O.) im Anschluß an Pedersen (Israel I und II) herausgearbeitet. Vgl. im besonderen Fahlgren, S. 50 ff, S. 6 und passim; neuerdings Koch, s d q im AT; von Rad, Theologie I, S. 363 ff; und - in Wiederaufnahme der Koch'schen Sätze - Knierim, a. a. O., S. 67 - 93 (sehr ausführlich; gegenüber Koch variierend und korrigierend).

423) Vgl. Koch, a. a. O., S. 116

424) רשע in V. 10 als Selbstkennzeichnung des Dichters (für sein früheres Verhalten) aufzufassen (so Kraus, S. 258), ist angesichts von V. 6 nicht ohne weiteres möglich. Der Anschluß des V. 6 in dem sich der Dichter als חסיד bezeichnet, an die vorhergehende Darstellung der Zeit der Sünde durch על-זאת zeigt, daß der Beter sich auch in seiner Versündigung nicht vollständig aus den Reihen der חסידים ausgeklammert sieht. Vielmehr wäre der Psalmist - das meint wohl V. 10 - erst recht ein רשע geworden, wenn er in der Sünde verharrt hätte, denn das ist der Weg des Frevlers. Diese Bedeutung ergibt sich, wenn wir V. 10 mit Weiser als Sprichwort auffassen (S. 193).

425) Im einzelnen vgl. dazu oben S. 91 f

426) Zur Einzelexegese in unserem Zusammenhang siehe Glueck, a. a. O., S. 54 f; dort wird der oben umrissene Sachverhalt genauer ausgeführt und belegt.

427) Vgl. dazu auch Koch, a. a. O., S. 116 f

428) Vgl. Fahlgren, a. a. O., S. 6

429) Ganz anders wird die Frage nach der Sünde freilich schon in Qumran beantwortet. Was im AT noch nirgends auch nur angedeutet wird, nämlich eine Verbindung von b a s a r und Sünde, wird in Qumran geläufige Vorstellung. Sie tritt am deutlichsten vielleicht in S 10,9 - 11,22 hervor. Das Sündersein des Menschen ist eingeschlossen in den Begriff b a s a r. b a s a r ist die Ursache des Sündigens (11,12), die Macht, die zur Sünde verführt. Hier kann zwischen רשעה bzw. עולה und Mensch nicht mehr unterschieden werden - was im AT noch durchaus der Fall ist -,

"denn der Mensch kann seine b a s a r ja nicht von sich lösen" (Becker, a. a. O., S. 90). "Alle Menschen sind Sünder, weil sie b a s a r sind" (Becker, a. a. O., S. 91). "Vom ersten bis zum letzten Atemzug steht der Mensch als Beherrschter und als Vollbringer des עוון da, und das kennzeichnet ihn als רשע" (Becker, a. a. O., S. 91). Einen ähnlichen Sachverhalt bringen auch einige Gemeindepsalmen (H; siehe Becker, a. a. O., S. 88 ff). Diese Verbindung von Sünde und nichtiger Kreatürlichkeit ist freilich nicht in allen Qumranschriften deutlich. So kann auch in durchaus neutralem Sinn von Fleisch, Körper usw. die Rede sein vgl. M 7,5; Sa 2,5 f. (Körper); S 9,4 (Opferfleisch); M 17,8; H 18,23; Sb 3,28 (כל בשר im üblichen Sinn = Menschheit) usw. Aber fast durchgehend erscheint in Qumran Sünde usw. als eine Macht, die der Sünder, da er ihr verfallen ist, in seinen Taten konkretisiert. So bedeutet z. B. in M 15,9 ff zu den בני חשך zu gehören, "unter der Herrschaft dieser Finsternismacht stehen und damit notwendig durch sein Tun zugrundegehen müssen, dem Tod verfallen sein". "רשעה ist demnach mit der Finsternismacht selbst identisch, Sünde ist Tat und Macht ausübende Unheilssphäre zugleich" (Becker, a. a. O., S. 61). Ähnlich - nur prädestinatianisch gefaßt - bietet die Katechese S 3,13 - 4,26 (und nahestehende Texte) Wahrheit und Frevel als Herrschaft ausübende Gewalten (Becker, a. a. O., S. 64 ff).

430) S. 123

431) Vgl. Nötscher zu V. 10; "Grube" und "Staub" sind Bezeichnungen, die den Aufenthalt im Totenreich als Unheil charakterisieren (C. Barth, a. a. O., S. 111, S. 79 e). Dazu gehört auch, daß dem Toten - freilich hier nur eine partielle Anteilnahme am Tod in der Bedrängnis (Barth, a. a. O., S. 114 ff) - "die integrierenden Merkmale der Lebendigkeit: der Lobpreis und die Anrufung Jahwes" und überhaupt "jede hörbare Lebensäußerung abzugehen scheint" (Barth, a. a. O., S. 79 c). Zum Verständnis vom Loben als einem Kennzeichen des

Lebens vgl. Westermann, Das Loben Gottes ..., S. 117: "Wirkliches Leben kann es ohne Loben nicht geben". Zum Verständnis der Ps. 6,6 angedeuteten Formel allgemein siehe S. 116 ff; vgl. auch noch Barth, a. a. O., S. 151.

432) Kraus, z. St.

433) Für אלהי auch hier als Ausdruck des Gemeinschaftsbewußtseins des Dichters mit Gott vgl. Eißfeldt, a. a. O., S. 15

434) Vgl. dazu Westermann, Struktur und Geschichte der Klage im AT, ZAW 1954, S. 61 ff

435) Die Opferkritik von Ps. 51 ist eng verwandt mit der prophetischen und "hat wohl ihren Impetus durch die prophetische Kritik am Kult erhalten" (Hertzberg, Th. LZ 1950, S. 219). Stark umstritten ist die Beurteilung der prophetischen Opferkritik. Seit Wellhausen (Prolegomena, 5. Auflage 1899, S. 23 f) hatte sich die Meinung durchgesetzt, die prophetische Kritik als radikale Ablehnung alles Kultischen zu verstehen. "Die alttestamentliche Religion, die Prophetenreligion ist Wortreligion, und dadurch steht die alttestamentliche Prophetenreligion im schärfsten Gegensatz zur Priesterreligion, zur Kultreligion" (Volz, Prophetengestalten des AT 1938, S. 19). Im Blick auf Am. 5,25 meinte man: "Er weiß, und die Zuhörer wußten es auch, daß die Mosezeit, die Idealzeit des Volkes, opferlos war" (Volz, ebenda, S. 56; die Literatur im einzelnen bei Hentschke a. a. O., S. 1 A. 4). Nachdem aber die besonders durch Mowinckels "Psalmenstudien" und Pedersens "Israel" vorwärts getriebene Kultforschung auf die Bedeutung des vorexilischen Kultes ein ganz anderes Licht zu werfen begann (so erwies sich z. B. die noch von Volz aufgestellte Behauptung einer opferlosen Wüstenzeit als nicht haltbar; vgl. Köhler, Theologie, S. 171 f und 183; Kraus, Gottesdienst in Israel, S. 134), vollzog sich auch in dieser Frage eine teilweise Umorientierung, wobei manche glaubten, statt einer grundsätzlichen Ablehnung des Opfers durch die

Propheten lediglich eine prophetische Verwerfung der heidnischen Entstellungen des Jahwe-Kultes annehmen zu müssen (so z. B. H. H. Rowley, The Meaning of Sacrifice in the OT, BJRL 33, Manchester 1950, S. 79 f; 88 - 91,96, aber auch Pedersen, Israel III - IV, S. 630, H. W. Robinson, Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolisme, JThSt XLIII, 1942, S. 43, 129 - 139 u. a.; in ähnlicher Richtung werden wohl auch die Äußerungen von Rads, Theologie II, S. 415 und von H. J. Kraus, Gottesdienst ..., S. 134 zu verstehen sein; fast vollständige Literaturübersicht bei Hentschke S. 1 A. 1). Demgegenüber hat außer Köhler, Theologie, S. 171 f, Hertzberg, ThLZ 1950, S. 219 ff besonders R. Hentschke, BZAW 1957 in einer ausführlichen Untersuchung sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Propheten doch dem Kult - freilich ihre Sicht des Kultes - grundsätzlich als falsche naturhafte, statisch-sakramentale und damit zeitlose Religionsform ablehnten und diesem dem persönlich in der Geschichte handelnden Gott gegenüberstellten, "dessen Herrschaftsbereich sich auf das Ganze, vornehmlich auf das sittlich soziale Leben des Volkes erstreckt" (Hentschke, a. a. O., S. 86).

436) Vgl. Nötscher, Kraus S. 390 zu V. 16

437) Das behauptet Weiser zu Unrecht.

438) Vgl. Kraus, S. 385 und Glueck, a. a. O., S. 63 (z. St.)

439) דמים V. 16 ist mit Duhm, Weiser, Kraus u. a. nur als Rettung vom Tod zu verstehen, nicht aber als Gefahr durch Feinde (Kittel, Schmidt) oder als "Schweigen" (Gunkel).

440) Glueck, a. a. O., S. 63

441) s e d a q a hier als "Heilserweisung", vgl. von Rad, Theologie I, S. 370

442) So schon Delitzsch zu מועד in V. 14: "מועד ist ... der Zeitpunkt, wo die Erlösung durch Gericht über Israels Feinde hindurchbrechen soll" (S. 631). Vgl. auch Kittel, Gunkel, Schmidt, Kraus (gegen Duhm); Weiser möchte in diesem Abschnitt sogar eine kultische Gerichtstheophanie erkennen (unsicher!); mit Sicherheit

handelt es sich aber wohl um Anlehnung an Kultvorstellungen (vgl. Kraus).

443) So Weiser und Kraus z. St.

444) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 48: "ḥ e s e d ist gemeinschaftsgemäße Treue, r a ḥ a m i m die vergebende Liebe".

445) Vgl. Kraus, besonders Weiser, S. 447

446) Ob כי־בא מועד sekundär (Briggs, Kraus) oder ursprünglich ist, trägt für uns keine entscheidende Bedeutung.

447) Für ein entsprechendes Verhältnis zwischen ch e s e d und r a ch a m i m vgl. Glueck, a. a. O., S. 63 f; "Gott in seiner Gnade (r a ḥ a m i m) soll die Sünden vergeben und ihm, indem er ihn in seine Gemeinschaft wieder aufnimmt, die entsprechende Verhaltensweise zukommen lassen". Die hier vorliegende, beabsichtigte Reihenfolge von r ch m und ch n n dürfte wohl auch in der Formel nicht zufällig so gesetzt werden.

448) Vgl. Weiser S. 322

449) So Gunkel, Schmidt, Weiser u. a.

450) So Kraus, Duhm z. St.

451) Wir nehmen in V. 2 analog dem Aaronsegen gegen Gunkel Bitten an; Gunkels Schematisierungsversuch ist unangemessen (vgl. die meisten).

452) Duhm z. V. 3; so auch Kittel, Nötscher, Kissane u. a.

453) Mit Duhm, Gunkel, Kraus u. a. ist in 5 a nach LXX und א aus metrischen Gründen חבל בצדק zu ergänzen.

454) Vgl. Gunkel, ZAW 42, S. 177 ff; Mowinckel, Psalmenstudien II, S. 235 ff und Procksch S. 417. Die zeitliche Ansetzung des unjesajanischen Kp. 33 schwankt von der Zeit Josias (Mowinckel) bis zur Seleucidenzeit (Duhm).

455) V. 1 kann hierbei als Themastellung gelten, vgl. Gunkel, ebenda S. 197; Mowinckel, ebenda, S. 236; Procksch z. St.

456) Zu diesem Zusammenhang von V. 10 ff mit den vorhergehenden Versen vgl. Mowinckel, ebenda, S. 236; Gunkel, ebenda, S. 196 ff; Procksch und Duhm z. St.

457) Mowinckel denkt hier sogar an einen mit einer Theophanie verbundenen Gerichtsakt beim Thronbesteigungsfest (ebenda, S. 236 f), aber eine solche genauere Bestimmung ist nicht ohne weiteres nachweisbar; daß es sich aber mindestens um kultische Gerichtsvorstellungen handelt, die hier auftauchen, dazu vgl. Gunkel, a. a. O., S 198 f und Procksch zu V. 11.

458) Vgl. Gunkel, Mowinckel, ebenda, S. 237, Procksch zu 14 b f

459) Vgl. Mowinckel, ebenda, S. 237

460) Vgl. V. 24 und Gunkel, ebenda, S. 206

461) Nach Gunkel-Begrich § 6, 28 sind in Ps. 123 Motive des Klageliedes des einzelnen und des Volkes vermischt. V. 2 ff beschäftigt sich jedoch nur mit dem Schicksal des Volkes. ch n n erscheint in V. 2 und 3. Vermutlich ist Ps. 123 das Gebet eines einzelnen im Rahmen der Kultgemeinde (so Weiser und Kraus).

462) Kraus zu V. 2

463) So Gunkel, Duhm, Kraus, Nötscher, Kissane, Delitzsch (S. 743). "Man verdirbt das Bild, wenn man ein Schuldbewußtsein (Kittel) mit einmischt" (Gunkel, S. 545). Dasselbe gilt auch für Weiser, der beide genannten Bedeutungen zugleich annimmt, um auch in diesem Psalm ein Schuldbewußtsein zu retten. Der feste und durchaus nicht schuldbewußte Ton der Aussage von 3 f macht aber eine Deutung der "Hand des Herrn" als strafende Hand kaum wahrscheinlich.

464) Vgl. Kraus: "Der Beter weiß sich als Glied einer Gemeinde, die Jahwe (im Sinn der grundlegenden Bundeszusage) אלהינו nennt" (S. 844).

465) Gunkel z. St.

466) עד in 2 c setzt wohl eine längere Wartezeit in bezug auf das ch n n voraus, wie sie dann auch die Ungeduld in V. 4 bekundet (vgl. Gunkel z. St.).

467) So Weiser

468) Als parallelen Gebrauch von ch e s e d vgl. Glueck, a. a. O., S. 44 zu Ps. 85,8: "Die aus dem Exil zurückgekehrte Gemeinde, erlebte noch nicht die glück-

liche Zeit, welche sie sich erhofft hatte. Das konnte nur bedeuten, daß Gott die der Gemeinschaft zwischen ihm und seinem Volk entsprechende, hilfreiche Verhaltungsweise nicht betätigt hatte".

469) Für die Motive des Volksklageliedes in Ps. 77 vgl. Gunkel.

470) Mit Weiser, Kraus, Schmidt u. a. ist der zweite Teil 12 ff weitgehend in Anlehnung an kultische Heilstaten zu verstehen, die auch in 2 - 11 anklingen (s. u.). Weiser meint in 12 ff eine hymnische Antwort auf eine vorausgegangene Theophanie erkennen zu können (S. 362).

471) Von daher ergibt es sich, daß in V. 9 a nicht אמר, sondern אמת gelesen werden muß (im Blick auf V. 10); vgl. Nötscher, Briggs, Duhm, Gunkel u. a., gegen Weiser und Schmidt. So ist auch der Vorschlag von Kraus, אמר als Heilsorakel (nach Begrich) zu verstehen, hinfällig.

472) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 44 f

473) Glueck, a. a. O., S. 44

474) Vgl. dazu besonders den Gebrauch im kultischen Gottesgericht

475) Ex. 33,18 - 23 wird allgemein als zu J gehörig befunden, freilich handelt es sich hierbei aber um spätere Einfügungen in die jahwistische Schicht (zur Analyse im einzelnen vgl. Beyerlin, a. a. O., S. 30). Die VV. 18 - 23 stellen keine Einheit dar, sondern sind von verschiedenen Händen eingefügt.

476) Zur Verbindung von Sinaitradition und Kult vgl. Mowinckel, Le Décalogue, S. 129; von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, S. 25 und 28 ff; derselbe, Gerechtigkeit und Leben ... Gesammelte Studien, S. 239 (Ex. 33,18 ff = "Kultätiologie"). Ausserdem vgl. Beyerlin, a. a. O., S. 163: "Alle wesentlichen Elemente der Sinaitradition in Ex. .... 33,18 - 34,8 haben offenbar eine genaue Entsprechung im Bereich des israelitischen Festkults gehabt". So auch Weiser, Bertholet-Festschrift, S. 521 und 523.

477) Baentsch z. St.; vgl. auch Strack, Holzinger, Dill-

mann, Beyerlin a. a. O., S. 29; Rudolph BZAW 68, S. 57; Beyerlin und Rudolph bestimmen Ex. 33,19 als Kommentar zu 34,6. Zu ch a n n u n in Ex. 34,6 s. u.

478) Baentsch z. St.

479) Mit Dillmann, Strack, Holzinger, Baentsch (?) u. a. gegen Keil, Knobel und Noth. Ap-Thomas will in Ex. 33,19 einen besonderen Beweis für seine These finden, daß ch n n Ausdruck von Gottes Willkür ist: "I will show h e n to the person to whom I decide to show it, but I will not tell you who he is". Ähnlich meint auch Lofthouse die Stelle verstehen zu müssen (a. a. O., S. 30).

480) Holzinger z. St.

481) A. a. O., S. 38

482) So Rudolph, a. a. O., S. 57 A. 2

483) Von Rad, Theologie I, S. 184 mit Hinweis auf Ex. 33, 19 und 34,6; zur kultischen Funktion des Jahwe-Namens vgl. ebenfalls von Rad, Theologie I, S. 184 ff.

484) Zur Bedeutung des Priestersegens im Kult vgl. Weiser, Bertholet-Festschrift, S. 519; von Rad, Theologie I, S. 185 und 245; Mowinckel, Psalmenstudien IV, S. 21 (kulttechnisch), besonders V, S. 21 f, 31 und 33 f.

485) Hierbei ist zu bemerken, daß der Priestersegen vielleicht eine Zusammenstellung alter Segensformen darstellt und wohl auch in seiner jetzigen Form ein großes Alter besitzt (vgl. Mowinckel, Psalmenstudien II, S. 125; V, S. 21 f; Baentsch, Gray, Holzinger z. St.). ch n n erscheint bereits bei J in einer Segensformel Gen. 43,29; daß J selbst nie das Verb ch n n gebraucht (Ex. 33,19 ist sekundär), läßt vermuten, daß schon J die Formel übernommen hat. Darauf würde auch die bei J auffällige Verwendung von אלהים als Gottesname in diesem Zusammenhang hinweisen. Möglicherweise handelt es sich um eine heidnische Formel, die J als solche durch die Beibehaltung von אלהים kennzeichnet (vgl. Holzinger z. St., Gunkel, S. 447; Gen. 44,16 und 39,9).

486) Köhler, Theologie, S. 13

487) Koch, a. a. O., S. 18. Vgl. auch Barth, a. a. O., der Seite 114 die Situation der Psalmbeter als eine solche aufzeigt, daß den Bedrängten "nur ein außerordentliches Eingreifen Gottes helfen könnte".

488) Vgl. dazu die häufige Begründung des חנני durch einen mit כי eingeleiteten Nebensatz, der eine Darstellung der Not enthält; vgl. Ps. 6,3; 25,16; 31,10; 41,5; 56,2; 57,2; 86,2; 123,3.

489) Nach Kittel zu K gehörig; ähnlich die meisten Exegeten.

490) Zuerst geht David ins Bundeszelt und eröffnet dort seine Bußriten (V. 16) vgl. Budde und Schulz (gegen Keil).

491) Das zu lösende Problem ist, aus dem Bußverhalten Davids vor dem Tod des Kindes und dem plötzlichen Normalverhalten nach dem Tod des Kindes die vom Erzähler gemeinte rechte Haltung Davids zu rekonstruieren.

492) Budde z. St.; im Anschluß an ihn auch Schulz

493) Das kann nicht schon aus V. 14 entnommen werden, da dieser aus einer anderen Feder stammt als unser Abschnitt (vgl. Kittel, Budde u. a.); zu unserer Darstellung vgl. auch Hertzberg, S. 254

494) Vgl. Hertzberg z. St.

495) Keil S. 284 z. St.

496) Die masoretische Korrektur in וחנני ist unbegründet.

497) Schulz

498) Budde

499) Marti und Weiser versetzen 14 f sogar hinter V. 6; vgl. auch Sellin, Hölscher (a. a. O., S. 435), Nowack u. a.; gegen Harper z. St.

500) Vgl. Weiser z. St.

501) Vgl. Marti: Klimax: Suchen - Leben (S. 190)

502) Das sittliche Leben ist durch "das Wiederherstellen der Rechte im Tor", was scheinbar am meisten Not tut, umschrieben (vgl. Weiser u. a. z. St.).

503) Prophetie des Amos S. 187

504) Vgl. Marti, Cripp, Harper u. a.; Sellin und Nowack erwarten die Katastrophe zwar noch, setzen damit aber

ebenfalls einen bereits geschehenen Bundesbruch Israels voraus.

505) Vgl. Nowack, Weiser u. a. z. St.

506) Vgl. auch die kultische Gottesbezeichnung אלהי־צבאות in 15 b (unmittelbar nach יחנן); zur ursprünglichen Bindung der Gottesbezeichnung יהוה־צבאות an den Kult vgl. von Rad, Theologie I, S. 27.

507) So gesehen fügt sich V. 15 sehr wohl in seinen kultpolemischen Zusammenhang und so bietet sich auch kein Grund dar, V. 14 f als sekundär zu streichen (gegen Weiser in "Prophetie des Amos", S. 187, anders aber schon in seinem Kommentar z. St.; auch gegen Hölscher, a. a. O., S. 435, Nowack z. St.; mit Marti, Robinson, Sellin u. a.). Zur Einfügung des "Restes Josephs" (V. 15) in den Zusammenhang von V. 4 ff und V. 14, wo nur vom Volk schlechthin die Rede ist, vgl. Galling, a. a. O., S. 77 und Sellin z. St. Zur Kultpolemik der Propheten und deren Verständnis s. o. A. 417.

508) Vgl. Elliger z. St.

509) Vgl. Sellin, Nowack u. a. z. St.; gegen Wellhausen, der in V. 9 eine ernsthafte Mahnung erkennen will. Diese Auffassung erübrigt auch die von Marti vorgeschlagene Streichung von ויחננו.

510) Vgl. Elliger und Horst z. St.

511) Zu חלה hier als "opfern" (entsprechend dem Kontext) vgl. Marti und Nowack z. St.

512) So Eißfeldt, Sanda, Klostermann, Benzinger z. St.

513) Wenn Schlögl ch n n als Doublette streichen will, beruht das auf einer Nivellierung mit r ch m und einem Mißverständnis der mit der b e r i t verknüpften Aussage von ch n n, von der sich r ch m abheben muß.

514) Zur späten zeitlichen Ansetzung von Jes. 26,10 vgl. Procksch und Duhm z. St.

515) Für die Auffassung von V. 7 ff als Gericht vgl. Procksch, Fischer, Gray, Marti u. a. z. St.

516) Vgl. Duhm und Gray z. St.

517) Kommentar, S. 193

518) So auch LXX, die den ursprünglichen Aussagewert von ch n n auch nicht mehr nachvollziehen konnte (vgl. Procksch; andere, z. B. Gray, wollen יחן in (רשע) יחל ändern).

519) Koch, a. a. O., S. 8

520) Zur Möglichkeit des Verständnisses von יחן רשע als Konditionalsatz vgl. Gesenius-Kautzsch § 159 c, Duhm, König und Fischer z. St.

521) Duhm z. St.

522) Daß hier Stoebes Definition von ch n n als erbarmende Reaktion Jahwes auf die Not des Volkes oder eines einzelnen nicht weiterhilft und Stoebe deshalb ch n n als Textverderbnis streichen muß, liegt klar auf der Hand.

523) Dillmann, König, Procksch z. St.

524) So Duhm, Marti, Schmidt (Profeten), S. 130; Feldmann, Box z. St.

525) Vgl. Marti z. St.

526) Procksch, S. 394; so auch Dillmann u. a.

527) Vgl. Duhm und Marti z. St.

528) Vgl. V. 20, wo Jahwe als Lehrer, der sein Volk in den Wegen der Tora unterrichtet, auftritt; auf diese Weise sorgt Jahwe für die Gemeinschaftstreue seines Volkes; vgl. Marti S. 227 und Duhm z. St.

529) Vgl. Marti und Duhm z. St.

530) Zur prinzipiell positiven Aussage von שפט als "Aufrichten" s. o. und Koch, a. a. O., S. 76 ff

531) Vgl. auch Fischer z. St.

532) Vgl. Jes. 27,11 wo sogar das r ch m wegen der Untreue des Volkes abgelehnt wird, ebenso wie das ch n n. Wie eine Notlösung mutet Stoebes Erklärung zu Jes. 30,18 f an, der wohl auf einen Bedeutungsunterschied von r ch m und ch n n auch an dieser Stelle aufmerksam macht, aber das "Recht" Gottes darin sehen will, "den Elenden zu begnaden" (a. a. O., S. 38 f).

533) Vgl. König, Weiser, Szczygiel, Delitzsch, Dillmann u. a. z. St.; gegen Budde, Duhm und Hölscher z. St.

Ganz fernliegend ist die Meinung von Driver/Gray, die in 24 den Hauptengel von V. 23 zu einem untergeordneten Todesengel sprechen lassen.

534) Vgl. Delitzsch, Dillmann, Hölscher, Szczygiel, Duhm u. a. z. St. Die Belehrung und Umkehr Hiobs ist es eigentlich, was das ch n n herbeiführt, nicht einfach die "Rücksicht auf den Fürsprecher" wie Stoebe meint (a. a. O., S. 9).

535) Interessant ist bei Hi. 33,23 die Deutung Königs, der übersetzt: "Wenn dann ein Engel zu seinem Schutz da war, ... um betreffs des Menschen seine Redlichkeit zu melden". König faßt also ישרו nicht einfach als Bekehrung und künftige Gemeinschaftstreue, sondern als Zeugnis über die bereits vorhandene, tatsächliche "Redlichkeit" Hiobs. Diese Auffassung bekräftigt unsere oben von ch n n gegebene Interpretation als gemeinschaftstreuen Akt Gottes.

536) Einen deutlichen Hinweis darauf, daß unser Wortstamm einen festen Platz im Gottesverhältnis der alten Israeliten innehatte, finden wir auch in der häufigen Verwendung von ch n n in Personennamen. Die Namenbildung kennzeichnet: 1. Wenn eine nähere Bezeichnung (z. B. die Verbindung des Verbs mit einem Substantiv) innerhalb des ch n n -Namens vorliegt, so ist es immer ein Gottesname, der mit einem Derivat unseres Stammes verbunden wird. 2. Als Bestandteil eines Namens finden sich im Hebräischen nur Derivate des Verbstamms.
Wir werden unten sehen, daß diese beiden Kennzeichen, verbunden mit anderen Beobachtungen in eine bestimmte Richtung weisen.
Leider findet sich nirgends eine genau ausgeführte Namensetymologie oder eine Ätiologie, die uns ausdrücklich die hinter den ch n n -Namen stehenden Vorstellungen vorführen würde.
In der Regel bestehen die Namen aus einem Substantiv (Gottesname) und dem Perfekt von ch n n : z. B. חנניה und חנניהו, חנניאל, יוחנן und יהוחנן, אלחנן.

Daneben kommen auch alleinstehende Perfektformen vor: z. B. חנן, חנה (das a bei חנה ist nicht primär und auch kein Femininzeichen, sondern eine hypokoristische Endung; חנה liegt die Perfektform ch n statt ch n n zugrunde; s. Noth, Namen, S. 187), חנני (dieser Name besteht aus einer Kurzform mit angehängtem i als hypokoristischer Endung, also mit vokativer Bedeutung; s. Noth, Namen, S. 38).
Nach den von Noth aufgezeigten Gesichtspunkten der Namengebung ist die Stellung Nomen-Verbum primär. Die Folge Perfekt-Nomen hingegen war in ältester Zeit verhältnismäßig selten und wird erst in der Königszeit und der nachexilischen Zeit häufig, während die Reihenfolge Nomen-Verbum zurücktritt (Noth, Namen, S. 20 f). Demnach lassen sich die ch n n -Namen keiner bestimmten Periode zuordnen. Der Nomen-Perfekt-Folge nach müssen ch n n -Namen wohl schon in verhältnismäßig früher Zeit in Israel Verwendung gefunden haben. Sie waren auch anderen semitischen Sprachen geläufig, so z. B. in Ugarit (ḥ n n - i l , 107:6), im Akkadischen, Phönizischen, Punischen, Arabischen, Palmyrenischen u. a. (vgl. Lidzbarski, Ephemeris, I, S. 355 und 363; III, S. 312; Baudissin, a. a. O., III, S. 35, 315, 348, 352 f, 355). Die Häufigkeit der Namen mit der Folge Perfekt-Nomen zusammen mit den Kurzformen (dazu gehört auch חנן, wo das dazugefügte Nomen weggefallen ist; Noth, Namen, S. 22 setzt die Entstehung dieses Namens in der Königszeit an), die ja auch ein späteres Stadium der Namengebung anzeigen, weisen im Zusammenhang mit den Texten (vor allem das Jeremia-Buch, aber auch die Samuel- und Königsbücher - vorwiegend in Stellen aus späterer Zeit - bringen des öfteren ch n n -Namen, sind allerdings auch die ältesten Zeugen für den Gebrauch solcher Namen in Israel) darauf hin, daß doch wohl die Königszeit es war, die die ch n n -Namen am meisten schätzte. Wohl scheint das chronistische Geschichtswerk eine besondere Freude an den ch n n -Namen gehabt zu haben - dort näm-

lich erfahren sie ihre weitaus häufigste Anwendung -, aber das besagt nicht sehr viel, denn der Chronist lebte in einer Zeit, die die Namen nicht mehr in erster Linie nach deren Bedeutung verlieh, sondern ihre Benennung primär nach Persönlichkeiten der israelitischen Geschichte und unter ägyptischem, persischem und griechischem Einfluß als Paponymie vornahm (s. Noth, Namen, S. 57 ff). Demgegenüber benannte das vorexilische Israel seine Kinder nach der Bedeutung der Namen, wobei vor allem die religiöse Bedeutung immer mehr in der Vordergrund trat (s. Noth, Namen, S. 62). Der religiöse Bezug wurde für die ch n n -Namen oben schon speziell aufgezeigt. Dieser Sachverhalt läßt sich vielleicht als Hinweis darauf werten, daß - wie oben in anderem Zusammenhang schon angedeutet wurde - der Stamm ch n n - vor allem der Verbalstamm - gerade in der Königszeit - nicht zuletzt angesichts der Beziehungen des Verbalstammes zum Kult eine wichtige Rolle im Glaubensleben der Israeliten spielte.

537) Hempel, Ethos, S. 87; vgl. weiter S. 87 ff

538) Koch, a. a. O., S. 74 f; vgl. Gen. 6,9; 18,23 - 26; 1. Kg. 2,32; 3,6

539) Koch, a. a. O., S. 83 f

540) Vgl. Benzinger, a. a. O., S. 138 f

541) Vgl. auch hierzu Hempel, Ethos, S. 87 ff

542) Vgl. Benzinger, Archäologie, S. 140 f

543) Auch das sittliche Pathos der großen Propheten "erklärt sich ... aus der Gemeinschaftsvorstellung. Wenn die Reichen und Mächtigen die Armen und Schwachen unterdrücken, so verletzen sie das Gemeinschaftsverhältnis sowohl im eigenen Volke als Jahve gegenüber" (Fahlgren, a. a. O., S. 55; vgl. auch S. 93).

544) Daß die Weisheitspsalmen 37 und 112, die wohl viel später anzusetzen sind, auch ch n n in dieser Weise verwenden, ist nur natürlich und schränkt die Tragweite einer solchen Beobachtung nicht ein. Ps. 37 und 112 übernehmen den Gebrauch von ch n n aus der älteren Weisheit.

545) Zu V. 21 und 26 und Ps. 112,5 vgl. Hempel, Ethos, S. 156

546) Die s e d a q a bezieht sich hier auf das Verhältnis zu Gott und den Menschen (vgl. Koch, a. a. O., S. 83 f).

547) Auch Ps. 112 ist stark von der Weisheit beeinflußt; vgl. Kraus, Weiser, Duhm, Gunkel; er beschäftigt sich vorwiegend mit dem Verhalten und dem Schicksal des s a d d i q.

548) Ein kennzeichnendes Licht auf die Vorstellung, die hinter dieser Art von Hilfeleistung steht, wirft die negative Beobachtung, daß der Stamm r ch m, der ja vor allem das Moment des mitleidigen Erbarmens enthält, überhaupt in solchem Zusammenhang nicht vorkommt; ja die Weisheitsliteratur meidet r ch m fast ganz. Die einzigen Stellen, in denen in ihr der Stamm r ch m auftaucht, bringen r ch m als Mitleid dem Tier gegenüber (Prov. 12,10) und als Verzeihen der Sünde (Prov. 28,13). Es ist nur natürlich, daß eine Literaturgattung wie die "Weisheit", die vor allem Erfahrungsregeln und Verhaltensvorschläge darlegt, einen fast ausschließlich vom Gefühl bestimmten, also nicht in Regeln und Vorschriften einpreßbaren, Terminus wie r ch m nicht gebraucht. Bei ihren Vorschriften und Erfahrungsregeln muß es sich vor allem um Termini handeln, die in irgendeiner Weise das Moment des Pflichtgemäßen, mindestens des willentlich Bestimmbaren enthalten können, was bei r ch m kaum je festgestellt werden kann.

549) Beachte besonders die Bezeichnung רע in 21 a, die ursprünglich Volksgenosse bedeutete, und hier wohl auch noch in ähnlicher Weise zu verstehen sein wird (vgl. Gesenius, רע II). Das ch n n am Armen ist also allgemein gemeinschaftsgemäßes Handeln am Volksgenossen.

550) Vgl. Glueck, a. a. O., S. 27

551) Glueck, a. a. O., S. 27

552) Vgl. Bousset, Religion des Judentums, S. 53 ff, S. 112 ff

553) Vgl. Bousset, a. a. O., S. 141; Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde ..., S. 79 f

554) Stoebe, der die weisheitliche Verflachung im profanen Bereich richtig erkannte, möchte auch in den im letzten Abschnitt behandelten Stellen eine "abgeschliffene Bedeutung" von ch n n sehen (= "mildtätig sein"), wie er überhaupt grundsätzlich diese Bedeutung in einen zweiten, vom anderen, das Herr-Knecht-Verhältnis voraussetzenden, fundamental verschiedenen Zweig des Stammes ch n n einordnen will. Ein solches Nebeneinander zweier einander grundsätzlich fremder Inhalte in ein und demselben Wortstamm kann nur eine Notlösung bilden, da Stoebe die oben dargestellten Unterschiede zur rein profan-weisheitlichen Bedeutung übersehen hat (vgl. Stoebe, a. a. O., S. 11).

555) Die Beziehung von ch e n auf Gott in Prov. 3,4 und 34 geschieht nur ganz nebenbei und ist in 3,4 z. B. lediglich an den ch e n des Menschen angefügt: "... so wirst du ch e n finden vor Gott und den Menschen" ("Gott" ist naturgemäß wenigstens vorangestellt).

556) Vgl. Fichtner, a. a. O., S. 36 ff

557) Vgl. Fichtner, a. a. O., S. 38 ff

558) Vgl. Fichtner, a. a. O., S. 48

559) Vgl. Dürr, a. a. O., S. 126

560) Vgl. Mowinckel, Religion und Kultus, S. 121 ff

561) Vgl. auch Eichrodt, Theologie II und III, S. 173 ff

562) Das geschieht wohl allerdings im Anschluß an den biblischen Sprachgebrauch. So kann חִנָּא , חִינָּא - wahrscheinlich im Anschluß an ch e n in Dtn. 24,1 - eine Art terminus technicus im Eherecht werden als "Anmut" oder "Gunst", die für die Ehe notwendig sind oder deren Fehlen Voraussetzung für eine Scheidung sein kann; vgl. Keth. 84 [a]; auch Tosaf. j. Git. V, 46 [d]; Jeb. 38 [b] (Levy, a. a. O., S. 80).
Vgl. auch Pl. Sot. 47 [a]: Drei Arten von Anmut gibt es: die Anmut des Ortes bei den Einwohnern, die Anmut der Frau bei ihrem Mann usw. (חֵין). Im allgemeinen

hält sich allerdings doch - wie auch z. B. aus der zuletzt angeführten Stelle hervorgeht - die von der Weisheitsliteratur begründete allgemeine Bedeutung einer Gunst-Wirkung.

Die bei Levy angeführten, weiteren Stellen, die - so wie sie Levy bringt - auf eine weitergehende Verbindung von ch e n mit dem Femininen hinweisen könnten, sind im Zusammenhang mit dem Stamm ch n unbrauchbar. Es handelt sich um die - auch unter dem Stamm ch n - von Levy aufgeführten Worte חֲנָא, חֵינָא (m.) = Schoß, sinus (Levy: "eig. Ort der Liebe", S. 80) und לְחֵנָה = Kebsweib (s. z. Wort). Hier hat Levy aber zu schnell kombiniert.

Zu לְחֵנָה: Schon Fleischer bemerkt im Anhang zu Levys Wörterbuch, daß die Rekonstruktion von לחנה aus vorgesetztem ל und חנה eine "bedenkliche Annahme" und die ganze Ableitung von dieser Wurzel höchst fraglich ist. Er schlägt einen anderen Stamm vor (s. Levy II, S. 534 f).

Zu חֲנָא: Auch hier weist schon G. Hoffmann in ZDMG 32, S. 753 A. 3 darauf hin, daß חנא nicht vom Stamm ch n abzuleiten ist. Vielmehr liegt diesem Wort ḥ ḍ n zugrunde. ḍ wird hierbei zu ᶜ (ḥᶜ n). ᶜ kann sich aber hinter ḥ nicht halten, wird zu ᵓ und scheidet aus. (s. Brockelmann, vergleichende Grammatik, S. 242ζ: arab. ḥ i ḍ n > hebr. ḥ e ṣ e n , syr. ḥ a n n ā "Schoß"). Von daher hängt חינא zusammen mit dem hebräischen חצן (vgl. auch Gesenius zu חצן; Brockelmann, Lexicon ...).

Vielleicht kann - freilich nur mit Vorsicht und rein hypothetisch - zum Vergleich herangezogen werden ḥ a n n a in der Tigrē-Sprache, wo dieses Wort "schwanger sein", Pass. "empfangen werden" bedeutet (Littmann-Höfner, Wörterbuch der Tigrē-Sprache, S. 84). Sollte dieser Vergleich zutreffen (?), könnte dies auf eine später auch etymologisch ausgeprägte Verbindung unseres Stammes mit dem Femininen hin gewertet werden.

Zwar nur schwer aus der Ableitung späterer Worte mit spezifisch femininer Bindung, aber doch aus dem späteren Gebrauch der üblichen Derivate des Stammes ch n n läßt sich eine später noch stärker ausgeprägte Verbindung mit dem Weiblichen erkennen. Vgl. die Übersicht über den Gebrauch unseres Stammes im späteren Hebräisch am Schluß der Arbeit.

563) Das von daher gegebene Moment des Erbarmens verliert ch n n freilich auch an den übrigen Stellen nicht. Der Stamm ch n n als ganzer ist nur noch Ausdruck des Erbarmens; vgl. Levy, Wörterbuch ..., S. 79 ff; E. ben Jehuda, Thesaurus ..., III, S. 1643 ff.

564) Die - umstrittene - Ausnahme Ps. 112,4, wo das Adjektiv als Kennzeichen des s a d d i q auftritt, bestätigt diese Feststellung nur (s. u.).

565) Eine solche Urform rekonstruiert Scharbert, a. a. O., S. 133.

566) Scharbert, a. a. O., S. 132; vgl. auch Beyerlin, a. a. O., S. 156 f

567) Scharbert, a. a. O., S. 137. Vgl. Ex. 34,6; Joel 2,13; Jon. 4,2; Neh. 9,17; Ps. 86,15; 103,8; 145,8; 111,4; 2. Chr. 30,9.

568) Vgl. Beer, Noth, Bennett, Baentsch, Holzinger z. St.; Eißfeldt (Synopse), S. 45 ff u. a.; anders Driver z. St. und Weiser (Einleitung), S. 84

569) Koch, a. a. O., S. 18

570) So Noth, Holzinger u. a., z. St.

571) Noth denkt noch an die vorstaatliche Zeit, S. 145.

572) Joel 2,13; Jon. 4,2; Ps. 145,8; Neh. 9,17

573) Ps. 111,4; Neh. 9,13; 2. Chr. 30,9; so wie auch beim Verb in Ex. 33,19

574) Ex. 34,6; Ps. 86,5; Ps. 103,8

575) Vgl. Beyerlin, a. a. O., S. 156

576) Zum Vorhandensein eines solchen Gegensatzpaares in einer Formel vgl. z. B. Knierim, a. a. O., S. 100, der zu Ex. 34,6 f - freilich nicht mit Bezug auf das Verhältnis von r a ch u m und ch a n n u n , sondern auf das Verhältnis von 34,6 und 7 a zu V. 7 b -

feststellt: "So stehen denn, sich unausgeglichen das Gegengewicht haltend, innerhalb eines Satzes beide Erfahrungen gegeneinander: Jahwe vergibt; Jahwe sucht heim; aber zu einer exakten theologischen Verhältnisbestimmung beider, hat es der Jahwe-Glaube nicht gebracht". Schon eine solche Überlegung sollte davor warnen, alle Glieder der Formel in Ex. 34,6 über einen Kamm zu scheren, ohne genaue Prüfung ihres getrennten Aussagewertes. Hier führt nur eine genaue Analyse zum rechten Verständnis der Synthese.

577) Gegen Delitzsch ist mit Duhm, Gunkel, Weiser, Baethgen der Ausdruck wohl doch auf den "Gerechten", mit dessen Schicksal sich der Ps. 112 beschäftigt, zu beziehen. Kraus läßt diese Frage offen.

578) Allgemein wird eine enge Verknüpfung der beiden Psalmen angenommen.

579) Vgl. Baethgen, Gunkel, Hengstenberg ("heilige Parodie"), Weiser, Kraus z. St. Unsicher ist der Anschluß von 4 b an 4 a. Baethgen, Weiser u. a. belassen וצדיק und verstehen alle drei Adjektive (r a ch u m , ch a n n u n , s a d d i q) als an 4 a angefügte Attribute des Gerechten, während Duhm, Gunkel, Kraus u. a. s a d d i q als Subjekt von 4 b ansehen und ו vor s a d d i q streichen. Für uns bringen die beiden Lösungen keinen Unterschied.

580) Vgl. Gunkel und Baethgen z. St.

581) Zur allgemeinen, grammatikalischen Ableitung des Hitpael s. den entsprechenden Abschnitt in Teil 1.

582) t e ch i n n a in Esr. 9,8 bildet hierbei eine Ausnahme, s. u.

583) Daß hier Schuld Moses oder mindestens Miteinbeziehung Moses in die Schuld des Volkes (vgl. V. 26; 1,36 - 38) vorliegt, also in jedem Fall Schuld vorausgesetzt wird, ist eindeutig; im einzelnen vgl. Steuernagel und Bertholet z. St. und zu 1,36 - 38.

584) Mit einer Ausnahme deckt sich an unseren Stellen der Wortlaut von 1. Kg. 8 f und 2. Chr. 5 f. Aus nicht weiter ersichtlichen Gründen steht statt t e ch i n-

n a in 1. Kg. 8,30 in 2. Chr. 6,21 t a ch a n u - n i m . Es ergibt sich dadurch keinerlei Unterschied, und LXX und S übersetzen in beiden Fällen gleich. Es besteht die Möglichkeit, daß t a ch a n u n i m in der späteren Zeit des Chronisten t e ch i n n a weitgehend verdrängt hat und hier deshalb zufällig t e ch i n n a durch t a ch a n u n i m ersetzt wurde. Die im Verhältnis zu t e ch i n n a im Lauf der Zeit zunehmende Verwendung von t a ch a n u - n i m würde eine solche Erklärung begünstigen.

585) Vgl. dagegen p l l in V. 35 f, wo das Bitten um Sündenvergebung mitenthalten ist (V. 36).

586) Vgl. V. 28, V. 30, 33, 38, 45, 49, 54; 9,3

587) Hos. 12,5 ist stark umstritten und soll hier nicht näher als Beleg angeführt werden. Die beste Lösung scheint in der von Lippl und Harper (z. St.) gewiesenen Richtung zu liegen; demnach würde Hosea in 12,5 Jakob gerade im Kampf am Jabbok als Vorbild für Israel darstellen, und zwar insofern als Jakob für seinen Segen kämpft und sich im Sieg bewährt. ויתחנן־לו (V. 5) meint diese Bitte um den Segen, der Jakob nach seiner Bewährung zusteht. Dieser Bitte in V. 5 b scheint die Erzählung vom Kampf zuzustreben (vgl. Lippl und Harper z. St.; anders Robinson und Weiser z. St.).

588) Volz z. St.

589) Vgl. V. 9, Volz und Rudolph z. St.

590) Graf z. St.

591) Mit Rudolph, Volz u. a. ist die Vision Jeremias in Kp. 3 doch wohl als prophetische Voraussicht zu sehen und nicht als nachdeuteronomisch.

592) So gehört t a ch a n u n i m in die Darstellung dieses "idyllischen" Gemeinschaftsverhältnisses Jahwes mit Israel mit hinein und es erübrigt sich eine Änderung (vgl. Giesebrecht, gegen Volz, Weiser, Rudolph, Duhm u. a.).

593) Jer. 42,9 erlaubt der Kontext keine genauere Bestimmung von t e ch i n n a und wurde daher nicht be-

handelt.

594) Vgl. z. B. Ap-Thomas, a. a. O., S. 139 (besonders zu t e ch i n n a). Ap-Thomas will t e ch i n n a als besonderes kultisches Bußgebet bestimmen. Wohl setzt t e ch i n n a bei Jeremia Buße und erneute Heimkehr voraus, daraus aber für t e ch i n n a die Bedeutung eines besonderen Bußgebets abzuleiten, im Unterschied zu t a ch a n u n i m , ist nicht gerechtfertigt. Das Hitpael, t e ch i n n a und t a ch a n u n i m weisen keinen wesentlichen, durchgehend feststellbaren Unterschied auf. Der einzige Unterschied, der sich bei t e ch i n n a und t a ch a n u n i m bemerkbar macht, ist der in späterer Zeit zunehmende Gebrauch von t a ch a n u - n i m im Verhältnis zu t e ch i n n a. Bereits in den hier zu behandelnden meist späteren Psalmen finden wir nur dreimal t e ch i n n a , siebenmal hingegen t a ch a n u n i m , während noch in 1. Kg. 8 t a ch a n u n i m überhaupt nicht vorkommt. Im späten Danielbuch hat sich das Verhältnis noch deutlicher zugunsten von t a ch a n u n i m verschoben.

595) Ps. 130,2 f

596) Ps. 6,10; 55,2; 86,6; 143,1; auch in Ps. 142,2 ist אתחנן so in allgemeine Klagerufe eingebettet, daß die eigene Aussage dieses Ausdrucks nicht mehr rekonstruiert werden kann.

597) So wird V. 2 ff gedeutet werden müssen, vgl. Kraus und Weiser z. St.; auch Duhm vermutet bereits eine Gerichtsszene, aber noch im Rahmen eines allgemeinen Strafgerichts, was allerdings auch an der Bedeutung von t a ch a n u n i m nichts ändern würde. Schmidt und Gunkel denken an Krankheit. Den Psalm zu teilen (so Duhm), ist nicht notwendig, da V. 1 - 5 als Klagelied und 6-9 als dazugehöriges Danklied sich ergänzen.

598) Im einzelnen s. o. z. St.

599) Kraus, Schmidt und Weiser sehen auch hier ein Gottes-

gericht; direkte Hinweise darauf enthält Ps. 140 nicht und er ist auch ohne diese Annahme ohne weiteres verständlich.

600) Im einzelnen (z. B. zur Situation des Beters usw.) siehe oben zu Ps. 119.

601) Zu אמרה als "Gesetz" in Ps. 119 s. o.

602) Vgl. Kraus, S. 794

603) Hinter אהבתי ist יהוה einzusetzen; vgl. BH, Kraus, Weiser u. a.

604) Kraus z. St.

605) "Sohn deiner Magd" ist Verstärkung von עבדך, da der Sohn der Magd überhaupt keine Aussicht auf Freilassung hat, vgl. Nötscher und Kraus z. St.; es handelt sich also um einen Ausdruck, der das vollkommene Abhängigkeits- d. h. Gemeinschaftsverhältnis des Beters mit Jahwe bezeichnen soll (Ps. 86,16; Ex. 33,12).

606) אתחנן in 9 b steht dem Klagelied, dessen Hauptbitte חנני bildet, voran; daher s. o.

607) Zum Gottesverhältnis des Beters in Ps. 130 s. o.

608) Kraus z. V. 7

609) ch e s e d in V. 7 ist als פדות verstanden.

610) Vgl. Driver-Gray, Dillmann u. a.; selbst Weiser muß eingestehen: "Diese Bedingungen ... verraten ... aber auch eine Auffassung von Gottes Gnade, die ihrem eigentlichen Wesen als der frei sich schenkenden Güte nicht gerecht wird, vielmehr die Gnade als Gnade aufhebt" (S. 66). Diese Bemerkung Weisers zu התחנן zeigt deutlich genug die Richtigkeit unserer Interpretation, gerade weil Weiser am Verständnis "freie Gnade" festhalten will.

611) Vgl. Driver-Gray z. St.

612) Weiser z. St.

613) Zu ענה hier als pochendes Verharren auf seinem Recht vgl. Driver-Gray.

614) למשפטי ist mit Driver-Gray, Weiser u. a. mit "Rechtsgegner" (adversary) wiederzugeben. Durch dieses Verständnis von משפטי wird die grammatikalisch nur mit Mühe zu rechtfertigende Auffassung von משפטי als

"mein Recht" (so Budde und Hitzig) unnötig. Das Recht des Beters enthält bereits אתחנן.

615) Vgl. Driver-Gray z. St.: "... with a view to obtaining as a favour what was really his by right".

616) Vgl. Jos. 11,20; wie dort bedeutet t e ch i n n a im Unterschied zu ch e n eine konkrete Tat; da sich kein Substantiv des Stammes ch n n mit einer solchen Aussage findet, wurde hier wohl t e ch i n n a als Lückenbüßer verwendet.

617) Vgl. Batten, Bertheau u. a.

618) Hitpael (bzw. t a ch a n u n i m) zusammen mit p l l Dan. 6,12; 9,3; 9,17,23

619) So vor allem in den Psalmen, 1. Kg. 8; und auch Dan. 9, wo das Hitpael auch reichlich angewendet wird, gehört zu den liturgischen Gebeten, die seit der deuteronomistischen Zeit bestehen (vgl. Montgomery u. a. zu Kp. 9,4 - 19); dasselbe gilt für Esr. 9,3 - 15 (vgl. Rudolph).

620) Die wenigen Ausnahmen sind in Teil 1 aufgeführt und behandelt.

621) Die Gründe dafür wurden oben in der Betrachtung des Sprachgebrauchs des Deuteronomisten erwogen.

622) Vgl. W. Bauer: Wörterbuch, 1734 - 1737; Liddel-Scott, S. 1978 f

623) In dieselbe Richtung zielt a r e s k e i a, die in Prov. 31,30 für ch e n steht. Das Moment des positiven Eindrucks auf andere, das Gefallen ist hier ganz eindeutig.

624) Ähnlich wird wohl auch e l e o s in Gen. 19,19 zu erklären sein. Zu e l e o s, e l e e i n usw. s. u.

625) Ein ähnliches Schicksal scheint auch ch e s e d zu erleiden, der in LXX vorwiegend als e l e o s erscheint.

626) Als solches werden beide von den Stoikern abgelehnt; s. Bultmann, ThWB II, S. 475; V, S. 161, dort auch Belege. Zum folgenden vgl. Bultmann II, S. 474 f, V, S. 161.

627) Bultmann, a. a. O., II, S. 475,9; vgl. V, S. 161, 20 ff

628) Der ursprüngliche Sitz im Leben der "Gebete eines Angeklagten" im Gottesgericht im Tempel war den LXX-Übersetzern vielleicht noch wenigstens andeutungsweise bekannt. Zum Problem dieser Gattung s. o.

629) L. Schmidt: Die Ethik der alten Griechen II (1882), S. 290 - 294

630) e l e ä m ō n kann auch für r a ch u m stehen: Ps. 145,8

631) Vgl. Weiser, Einleitung, S. 325 f

632) Andere Apokryphen heranzuziehen, um in ihnen die Bedeutung des Stammes ch n n zu vergleichen, ist leider nicht möglich, da - so weit hebräische Fassungen vorliegen - es sich dabei um spätere Rückübersetzungen aus dem Griechischen handelt. Die hebräischen Originale, die wohl dem griechischen Text von 1. Mak. und Judith zugrunde lagen, sind überhaupt nicht oder nur in winzigen Bruchstücken erhalten.

633) Die folgenden Beispiele sind aus der Zusammenstellung bei E. ben Jehuda, Thesaurus ... III, S. 1643 ff entnommen, die doch als repräsentativer Querschnitt gelten darf. Vgl. auch noch יהודה גור, מלון עברי S. 293 f (ch e n); S. 296 (ch n n).

634) Als nachbiblische Wendung kommt z. B. noch "גמל חן בע mit ähnlichem Inhalt hinzu (vgl. Koh. Rabba zu Koh. 4,1).

635) Ben Jehuda, ebenda, S. 1651

636) Außer verschiedenen neuen Formen hat sich auch noch das Adjektiv "ch a n n u n" gehalten.

637) Erst nach dem Eintritt dieser Bedeutungsverflachung unseres Stammes hat Stoebes Auffassung ihr volles Recht. Vgl. z. B. o. Anm. 283.

Das Adverb ch i n n a m wurde in der Arbeit nicht berücksichtigt, weil es einen im Verhältnis zum Gesamtstamm zu veränderten Bedeutungsbereich umfaßt, als daß für das Verständnis des Stammes ch n n wichtige Aspekte sich ergeben könnten. Seine Bedeutung scheint aber unserem bisher erbrachten Ergebnis für das Verständnis des Stammes ch n n zu widersprechen, da ch i n n a m tatsächlich "aus Gnade" im Sinn von "umsonst" meint. Faßt man allerdings die Endung ם als Possessivsufix der dritten Pers. m. pl. auf, so könnte ch i n n a m im Sinne von "etwas für eigene Berücksichtigung, für eigenen Lohn, tun" verstanden werden. Sollte dem Adverb ch i n n a m eine solche Auffassung zugrunde liegen, so würde das Adverb ch i n n a m durchaus in die von uns angedeutete Richtung des Verständnisses des Stammes ch n n weisen.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Hilfsmittel (Quellenwerke, Lexika, Konkordanzen usw.)

J. Aistleitner	Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, 1959
derselbe	Wörterbuch der ugaritischen Sprache; hrsg. von O. Eißfeldt; Berlin 1963
H. Bardtke	Die Handschriftenfunde am Toten Meer; I + II, 1953 und 1958
W. Bauer	Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur; 5. Aufl. 1958
C. Brockelmann	Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, I, Berlin 1908
derselbe	Lexicon Syriacum, 2. Aufl, Göttingen 1928
	The Assyrian Dictionary, Band IV, Chicago 1958
H. Donner - W. Röllig	Kanaanäische und aramäische Inschriften; Bd. I und II; Wiesbaden 1962
O. Eißfeldt	Einleitung in das Alte Testament; Tübingen, 3. Auflage, 1963
J. Friedrich	Phönizisch-punische Grammatik; Rom 1951
W. Gesenius	Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; 17. Aufl. 1915
derselbe	Hebräische Grammatik, 25. Aufl., hrsg. von E. Kautzsch 1899
C. H. Gordon	Ugaritic Manual; Rom 1955
derselbe	Ugaritic Literature; Rom 1949
H. Greßmann	Altorientalische Texte zum Alten Testament; Berlin und Leipzig 1926; 2. Aufl.
H. Gunkel	Einleitung in die Psalmen; hrsg. von J. Begrich 1934

J. Gur — Millon 'iwri; Tel Aviv 1957

E. Hatch und H. Redpath — A Concordance to the Septuagint; Oxford, 1897 - 1900

H. Ingholt, H. Seyrig, H. Starcky (ed.) — Recueil des Tessères de Palmyre; suivi de remarques linguistiques par A. Caquot; Bibliothèque archéologique et historique, Bd. LVIII, Paris 1955 (abgekürzt Tess.)

C. - F. Jean - J. Hoftijzer — Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest; Leiden 1960 ff

E. ben Jehuda — Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris Bd. III (ohne Jahreszahl)

A. Jirku — Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra; Gütersloh 1962

E. Kautzsch — Die Heilige Schrift des Alten Testaments; hrsg.; Tübingen 1909, 3. Aufl. Bd. I

R. Kittel (ed.) — Biblia Hebraica; 7. Aufl., 1951

J. Knudtzon — Die El-Amarna-Tafeln, I + II (Anmerkungen und Register von O. Weber und E. Ebeling), 1908 - 1915

L. Köhler - W. Baumgartner (ed.) — Lexicon in veteris testamenti libros; 2. Auflage mit supplementum, Leiden 1958

K. G. Kuhn — Konkordanz zu den Qumrantexten; Göttingen 1960

E. W. Lane — Arabic-English Lexicon, 1863 - 1893, I, 2

J. Levy — Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des rabbinischen Schrifttums; Leipzig, 1867 - 68

H. G. Liddel-Scott — A Greek - English Lexicon; Oxford 1961

M. Lidzbarski — Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften; I, Weimar 1898; Neudruck 1962

derselbe — Ephemeris für semitische Epigraphik; Bd. I - III, Gießen 1900 - 1915

G. Lisowsky — Konkordanz zum hebräischen AT; Stuttgart, 1958

E. Littmann und M. Höfner — Wörterbuch der Tigrē-Sprache, Wiesbaden 1962

A. Rahlfs — Septuaginta; Stuttgart 1935; Bd. I + II (ed.)

E. Sachau — Aramäische Papyrus und Ostraka ..., Leipzig 1911

M. S. Segal — Sefer ben Sira haschalem; 1959; 2. Aufl.

E. Sellin — Einleitung in das AT; 9. Aufl. bearb. von L. Rost; Heidelberg 1959

W. v. Soden — Akkadisches Handwörterbuch; Wiesbaden 1959 ff

A. Ungnad — Aramäische Papyrus aus Elephantine; Leipzig 1911 (Handausgabe)

A. Weiser — Einleitung in das AT; 4. Aufl. 1957

G. D. Young — Concordance of Ugaritic, Rom 1956

II. Kommentare

B. Baentsch — Exodus, Leviticus, Numeri; HK, 1903

F. Baethgen — Die Psalmen; HK, 3. Aufl. 1904

H. Bardtke — Das Buch Esther; KAT, XVII; 1963

G. Beer — Exodus; HAT, 1939

I. Benzinger — Die Königsbücher; KHC; 1899

E. Bertheau — Die Bücher Esra, Nechemia und Ester; 2. Aufl., hrsg. von V. Ryssel; KeH, 1887

A. Bertholet	Deuteronomium; KHC, 1899
A. van den Born	Samuel I + II; BOT; 1956
C. A. Briggs	The Psalms; ICC, 1951/52
K. Budde	Die Samuelbücher; KHC, 1902
derselbe	Hiob; HK, 2. Aufl. 1913
W. Caspari	Die Samuelbücher; KAT, 1926
R. S. Cripps	The Book of Amos; 2. Aufl. 1955
F. Delitzsch	Die Psalmen; KD; 5. Aufl. 1894
derselbe	Hiob; KD, 2. Aufl. 1876
A. Dillmann	Exodus; KeH, 1897
derselbe	Hiob; 4. Aufl. 1891
derselbe	Genesis; KeH, 6. Aufl. 1892
S. R. Driver	Genesis; WC, 12. Aufl. 1926
derselbe	Deuteronomium; ICC, 4. Aufl. 1952
derselbe und G. B. Gray	Hiob; ICC, 1951
B. Duhm	Die Psalmen; KHE, 2. Aufl. 1922
derselbe	Hiob; KHE, 1897
derselbe	Jesaja; HK, 4. Aufl. 1922
K. Elliger und A. Weiser	Das Buch der 12 kl. Propheten; ATD 1951² und 1956²
F. Feldmann	Jesaja; EH; 1925/26
J. Fischer	Das Buch Isaias I; HS, Bonn 1937
W. Frankenberg	Die Sprüche Salomos; HK, 1898
B. Gemser	Sprüche Salomos; HAT; 1937
F. Giesebrecht	Das Buch Heremia; HK; 2. Aufl. Göttingen 1907
G. B. Gray	Numeri; ICC; 1912
derselbe	Jesaja; ICC; 1949
H. Gunkel	Genesis; HK; 3. Aufl. 1910
derselbe	Die Psalmen; 4. Aufl. 1926

M. Haller — Ruth, Hoheslied, Klagelieder und Esther; HAT; 1940

W. R. Harper — Amos and Hosea; ICC; 1948

P. Heinisch — Das Buch Exodus; HS; 1934

A. Herkenne — Die Psalmen; HS; 1936

H. W. Hertzberg — Die Samuelbücher; ATD; 1956
derselbe — Josua, Richter, Ruth; ATD; 1953
derselbe — Der Prediger; KAT; 1963

G. Hölscher — Das Buch Hiob; HAT; 2. Aufl. 1952
derselbe — Die Propheten; 1914

H. Holzinger — Genesis; KHE; 1898
derselbe — Exodus; KHE; 1900
derselbe — Numeri; KHE; 1903
derselbe — Josua; KHE; 1901

F. Horst und H. W. Robinson — Die zwölf kleinen Propheten; HAT; 1954

B. Jacob — Das erste Buch der Thora, Genesis; Berlin 1934

C. F. Keil — Genesis und Exodus; KD; 1878
derselbe — Die Bücher Samuelis; KD; Leipzig 1864
derselbe — Josua, Judicum, Ruth; KD; 2. Aufl. 1874

E. J. Kissane — The Book of Psalms I + II; 1953/54

R. Kittel — Die Psalmen; KAT; 1929
derselbe — Die Samuelbücher; HSAT; 1922

E. Klostermann — Die Bücher Samuelis und der Könige; SZ; 1878

E. König — Jesaja; SAT; 1926
derselbe — Das Buch Hiob; 1926

H. - J. Kraus — Die Psalmen; zwei Bände; BK; 1960
derselbe — Klagelieder (Threni); BK; 1956

S. Landersdorfer — Die Bücher der Könige; HS; 1927

H. A. Leimbach — Die Bücher Samuel; HS; 1936

J. Lippel	Die Kleinen Propheten; 1937
J. Marsh	Numeri; IB; 1953
K. Marti	Jesaja; KHE; 1900
derselbe	Das Dodekapropheton; KHE; 1904
F. Nötscher	Psalmen; EB; 1947
derselbe	Zwölfprophetenbuch; EB; 1948
M. Noth	Exodus; ATD; 1959
W. Nowack	Die kleinen Propheten; HK; 3. Aufl.1922
derselbe	Richter, Ruth und Bücher Samuelis; HK; 1902
L. B. Paton	The Book of Esther; ICC; Edinburgh 1908
O. Procksch	Die Genesis; KAT; 1923
derselbe	Jesaja I, KAT; 1930
G. von Rad	Das erste Buch Mose; ATD; 1956
H. Ringgren	Sprüche; ATD; 16/1; 1962
derselbe und A. Weiser	Das Hohe Lied, Klagelieder, das Buch Esther; ATD, 1958
W. Rudolph	Jeremia; HAT; 1947
derselbe	Das Buch Ruth; Das Hohe Lied; Die Klagelieder; KAT; XVII, 1 - 3; 1962
A. Sanda	Die Bücher der Könige; EH; 1911/12 Münster
N. Schlögl	Die Bücher der Könige; Wien 1911
H. Schmidt	Die Psalmen; HAT; 1934
derselbe	Die Profeten; SAT; 1923
A. Schulz	Das zweite Buch Samuel; EH; Münster 1920
E. Sellin	Das Dodekapropheton; 1929
C. Siegfried	Prediger und Hoheslied; HK; 1898
J. Skinner	Genesis; ICC; 2. Aufl. 1930
H. P. Smith	The Books of Samuel; 1951, ICC

C. Steuernagel — Deuteronomium und Josua; HK, 1900
derselbe — Hiob; HSAT; 1923

H. Strack — Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri; SZ; 1905[2]

P. Szczygiel — Das Buch Hiob; HS; 1931

C. H. Toy — The Book of Proverbs; ICC; 1948

P. Volz — Jeremia; KAT; 1928

A. Weiser — Die Psalmen; ATD; 5. Aufl. 1958
derselbe — Das Buch Hiob; 2. Aufl. 1956
derselbe — Jeremia; ATD; 1952/55

D. G. Wildeboer — Die Sprüche; KHG; 1897

III. Theologien, Monographien, Aufsätze und Sonstiges

D. R. Ap-Thomas — Some Aspects of the Root ch n n ; JSS 2, 1957, S. 128 - 148

F. Auer — Das AT in der Sicht des Bundesgedankens; H. Junker - Festschrift, Trier 1961; S. 1 - 15

K. Baltzer — Das Bundesformular; Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT, Bd. 4; Neukirchen 1960

C. Barth — Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern; 1947

W. W. Graf Baudissin — Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte; hrsg. von O. Eißfeldt, Bd. 3 und 4; 1929

J. Becker — s e d a q a , Heils- und Sündenbegriffe im NT, Dissertation Heidelberg 1961

J. Begrich — berit; ZAW 1944; S. 1 ff
derselbe — Das priesterliche Heilsorakel; ZAW 1934, S. 81 ff

A. Bentzen — Messias - Moses redivivus - Menschensohn; Zürich 1948

I. Benzinger — Hebräische Archäologie; Leipzig 1927; 3. Aufl.

W. Beyerlin — Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition; Tübingen 1961

H. Birkeland — Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur; 1933

Th. Boman — Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen; 3. Aufl. Göttingen 1959

J. Botterweck — "Gott erkennen" im Sprachgebrauch des AT; Bonn 1951

W. Bousset — Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter; hrsg. von H. Greßmann; HNT 21, 1926

M. Buber — Der Glaube der Propheten; Zürich 1950

R. Bultmann — Art. e l e o s usw. Th. W B. z. NT Bd. II

derselbe — Art. oiktirmos usw. Th. W B z. NT Bd. V

A. Deißler — Psalm 119 (118) und seine Theologie; München 1955

A. Dillmann — Handbuch der alttestamentlichen Theologie; ed. R. Kittel; Leipzig 1895

L. Dürr — Das Erziehungswesen im AT und im antiken Orient; Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 36,2; 1932

W. Eichrodt — Theologie des AT; Bd. I^5, 1957; II + III^4 1961

O. Eißfeldt — Hexateuchsynopse; 1922

derselbe — Die Komposition der Samuelbücher; 1931

derselbe — Die Quellen des Richterbuches in synoptischer Anordnung ...; Leipzig 1925

derselbe	"Mein Gott"; ZAW 61 (1945/48)
K. A. Fahlgren	s e d a q a nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT; 1932
J. Fichtner	Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Prägung; 1933
E. E. Flack	The Concept of Grace in Biblical Thought; Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman, New York 1960, S. 137 - 154
K. Galling	Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, 1928
J. Hempel	Das Ethos des AT; Berlin 1938
derselbe	Bund im AT; RGG I; 3. Aufl. Sp. 1513 ff
R. Hentschke	Die Stellung der vorexilischen Propheten zum Kultus; BZAW 75; 1957 Berlin
H. - W. Hertzberg	Die prophetische Kritik am Kult; th. LZ 1950, Sp. 219 ff
F. Hesse	Das Verstockungsproblem im AT; BZAW 74, Berlin 1955
H. Holzinger	Einleitung in den Hexateuch; 1893 ("Hexateuchkritik")
A. Jepsen	b e r i t h . Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit; Rudolph-Festschrift, Tübingen 1961
J. Jeremias	Der Eckstein; Angelos I, 1925, S. 65 - 70
R. Knierim	Studien zur israelitischen Rechts- und Kultusgeschichte: ch t ᾿ und ch m s. Zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben. Dissertation Heidelberg, 1957
K. Koch	s d q im AT, Dissertation Heidelberg, 1953

L. Köhler — Theologie des AT; Tübingen 1953, 3. Aufl.

derselbe — Ein Beitrag zur Kenntnis des hebräischen Rechts, ZAW 1928, S. 213 ff

R. Kraetzschmar — Der Mythos von Sodoms Ende; ZAW 1897, S. 81 - 91

H. - J. Kraus — Gottesdient in Israel, 2. Aufl. 1962 (München)

A. Kuschke — Arm und reich im AT mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit; ZAW 57 (1939), S. 31 - 57

G. v. d. Leeuw — Phänomenologie der Religion; 2. Aufl. 1956

W. Lofthouse — CH E N and CH E S E D in the Old Testament; ZAW, 1933 (20), S. 29 ff - 35

W. Manson — "Grace in the New Testament"; Artikel in "The Doctrine of Grace" hrsg. von W. T. Whitley, New York 1931, S. 36 ff

P. Melanchthon — Werke (hrsg. von R. Stupperich) Gütersloh 1952, Band II (hrsg. von A. Engelland)

G. E. Mendenhall — Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient; Theologische Studien 64, Zürich 1960

S. Mowinckel — Psalmenstudien I, II, IV, V (1921 - 24)

derselbe — Religion und Kultus, Göttingen, 1953

derselbe — Le Décalogue; Paris 1927

W. Müller — Die Wurzeln mediae und tertiae y / w im Altsüdarabischen. Dissertation Tübingen 1962

M. Noth — b e r i t ; Gesammelte Studien, S. 142 - 154; 1957

derselbe — Geschichte Israels, 1954

derselbe — Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung; Stuttgart 1928

R. Otto — Das Heilige; 25. Aufl., München, 1936

derselbe — Das Gefühl des Überweltlichen (sensus numinis), München 1932

J. Pedersen — Israel, its life and culture, Band I + II; 1947

R. Preß — Das Ordal im alten Israel I, ZAW 1933, S. 121 - 140

G. von Rad — Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch; BWAT 1938

derselbe — Gerechtigkeit und Leben in der Kultsprache der Psalmen; Bertholet-Festschrift, 1950

derselbe — Theologie des AT, Band I + II; 1957 und 1962[3]

W. L. Reed — Some implications of ch e n for Old Testament religion; Journal of Biblical Literature 73 (1954), S. 36 - 41

H. W. Robinson (ed.) — Record an Revelation, Oxford 1938

derselbe — Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolisme JThSt, XLIII, 1942, S. 43 und S. 129 - 139

H. H. Rowley — The Meaning of Sacrifice in the OT, BJRL 33, 1950, S. 79 f und S. 88 - 91,96

W. Rudolph — Der "Elohist" von Exodus bis Josua. BZAW 1938

R. Schäfer — Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci, Tübingen 1961

J. Scharbert — Formgeschichte und Exegese von Ex. 34, 6 f und seiner Parallelen; Biblica 38 (1957); S. 130 - 150

H. Schmidt — Das Gebet des Angeklagten im AT; BZAW; 1928

L. Schmidt — Die Ethik der alten Griechen II, 1882

E. Sellin — Der Stein des Sacharja, JBL 50 (1931) S. 242 - 49

J. Sløk — Sprache III, RGG^3 VI, Sp. 268 - 272

C. R. Smith — The Bible Doctrine of Grace und Related Doctrines; London 1956

derselbe — The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners, London 1953

N. H. Snaith — The Distinctive Ideas of the Old Testament; Philadelphia 1946

H. J. Stoebe — Bedeutung und Geschichte des Begriffs ch e s e d ; Dissertation Münster 1951

P. Volz — Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter; 2. Aufl. Tübingen 1929

derselbe — Prophetengestalten des AT, 1938

Th. C. Vriezen — Theologie des Alten Testaments in Grundzügen; Neukirchen 1956

derselbe — Sünde und Schuld II, RGG^3 VI, Sp. 478 - 482

A. H. van der Weijden — Die Gerechtigkeit in den Psalmen; 1952

A. Weiser — Die Prophetie des Amos; BZAW 1929

derselbe — Die Beziehungen der Psalmen zum Kult, Bertholet-Festschrift 1950

J. Wellhausen — Prolegomena zur Geschichte Israels; 1899^5

C. Westermann — Struktur und Geschichte der Klage im AT; ZAW 1954

derselbe — Das Loben Gottes in den Psalmen, 1953

H. W. Wolff — Jahwe als Bundesmittler, VT 6, 1956, S. 316 - 320

Lebenslauf

Am 6. November 1939 bin ich, Karl Wilhelm Neubauer, als zweiter Sohn des Bürgermeisters Karl Josef Neubauer und der Lehrerin Wilhelmine Neubauer in Theben a. D. (CSSR) geboren. Bis zur Flucht vor den einmarschierenden russischen Truppen wohnten meine Eltern mit mir in Theben. Dann kamen wir nach einem kurzen Aufenthalt in Österreich nach Württemberg, wo wir zuerst in Ölbronn (Krs. Vaihingen/Enz) und schließlich in Vaihingen/Enz Nord eine neue Heimat fanden. Nachdem ich die ersten vier Klassen der Volksschule in Ölbronn besucht hatte, wurde ich 1949 in das naturwissenschaftliche Gymnasium in Mühlacker aufgenommen. Dort legte ich im Februar 1958 die Reifeprüfung ab. Anschließend nahm ich am Kirchlichen Sprachkurs in Stuttgart teil, wo ich im Herbst 1958 das Große Latinum und im Frühjahr 1959 das Graecum bestand. Im SS 1959 nahm ich das Studium der evangelischen Theologie in Tübingen auf. Am Ende meines ersten Semesters bestand ich dort das Hebraicum. Nach drei Semestern in Tübingen studierte ich im vierten und fünften Semester an der Kirchlichen Hochschule in Berlin. Im sechsten und siebenten Semester setzte ich mein Studium in Göttingen fort und kehrte danach im WS 1962/63 nach Tübingen zurück. Ende 1963 wurde ich von Prof. Dr. Fritz Maass als Assistent an das Alttestamentliche Seminar der Kirchlichen Hochschule Berlin berufen. Ich verwalte diese Stelle auch noch zum gegenwärtigen Zeitpunkt